262.13
Sch59h

Class 262.13 Book Sch594
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York
9/29/24

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/hatjesusdaspapst0000drjo

Hat Jesus das Papsttum gestiftet?

Eine dogmengeschichtliche Untersuchung

von

Dr. Joseph Schnitzer,
Professor an der Universität München.

Dritte, durchgesehene und verbesserte Auflage.

Verlag von
Lampart & Comp., Augsburg.
1910.

262.13
Sch594

76133

Alle Rechte, auch das der Uebersetzung vorbehalten.

NEW YORK

Druck von Theodor Lampart, Augsburg. 12656

Vorwort.

Vorliegende Schrift will weiter nichts sein, als eine Umarbeitung und Erweiterung des Litteraturberichtes, den ich über die Stiftung des Papsttums in mehreren Artikeln der Zeitschrift »Das neue Jahrhundert«[1]) (1910 Nr. 8—10) erstattet habe. Wenn ich mich entschloß, diese Artikel in Form einer eigenen Schrift zu veröffentlichen, so bestimmte mich hiezu nicht bloß die rege Nachfrage, die diesen Aufsätzen zuteil ward und wird, sondern vor allem die prinzipielle Erwägung, daß sich gerade an der Frage nach der Stiftung des Primats durch Jesus wie an einem typischen Schulbeispiel zeigen läßt, wie nicht etwa verstockte Herzensbosheit, verblendeter Hochmut oder sonstige Laster und Leidenschaften, sondern ganz einfach die Befolgung bestimmter, von der historischen Wissenschaft geforderter methodischer Grundsätze zu Ergebnissen führt, die zwar das Unglück haben, von den herkömmlichen Anschauungen der offiziellen Dogmatik erheblich abzuweichen, nichtsdestoweniger aber siegreich und unaufhaltsam immer weitere Kreise erobern. Man könnte freilich und wird wohl auch einwenden, für so grundlegende theologische Gegenstände wie die Einsetzung des Papsttums könnten eben nicht oder doch nicht vorwiegend historisch-kritische, sondern nur oder doch in erster Linie positiv-dogmatische Maßstäbe zulässig sein, und jedenfalls habe hier nicht der Historiker und nicht die Wissenschaft, sondern der Dogmatiker und die Kirche das letzte, entscheidende Wort zu sprechen. Ich kann das nicht zugeben. Die Anfänge des Papsttums sind ein Ereignis der Vergangenheit, das sich der geschichtlichen Untersuchung so wenig entziehen kann, wie etwa die Anfänge des abendländischen Kaisertums. Die Geschichte ist aber eine durchaus selbständige, längst mündige Wissenschaft, die sich nicht nach autoritativen Machtsprüchen und nicht nach dogmatischen Ansprüchen und Nöten, sondern lediglich nach den

[1]) Verlag Theodor Lampart, Augsburg.

ihr zugänglichen Zeugnissen der Vergangenheit richtet. Daran kann auch der Umstand nichts ändern, daß sich die geschichtliche Forschung auf Einrichtungen oder Personen bezieht, die mit religiösen Vorstellungen oder kirchlichen Lehren zusammenhängen, so wenig die profane oder kirchliche Stellung eines Menschen auf die Behandlung Einfluß üben kann, die ein gewissenhafter Arzt ihm verordnet. Natürlich hat die Kirche ein sehr begreifliches Interesse an der Geschichtlichkeit bestimmter Ereignisse, auf der ihre wichtigsten Lehrsätze ruhen; sie kann das Dogma von der obersten richterlichen- und Hirtengewalt des Papstes über die gesammte Kirche und von seiner Unfehlbarkeit nur unter der Voraussetzung halten, daß der Papst als Bischof von Rom Nachfolger des hl. Petrus ist, der die ihm von Jesus verliehenen Privilegien nach Gottes Willen mit dem römischen Bischofsstuhle verbunden und all seinen rechtmäßigen Nachfolgern auf diesem Stuhle hinterlassen hat. Stellt sich nun etwa heraus, daß Petrus mit besonderen Vollmachten nicht ausgerüstet oder nicht Bischof von Rom war, so stürzt mit seiner Grundlage das Fundamentaldogma von der päpstlichen Obergewalt und Unfehlbarkeit gleich einem Kartenhaus ein. Wie eine bestimmte Philosophie, so hat daher die Kirche für ihre Dogmen eine bestimmte Geschichte nötig, die über alle Diskussion erhaben sein muß und daher nur vorgetragen, »tradiert« und mit wirklichen oder Scheingründen immer wieder aufs neue »bewiesen«, nie aber ernstlich geprüft oder gar bestritten werden darf. Ebensowenig darf sich ein Widerspruch zwischen Dogma und Geschichte ergeben, und wenn gleichwohl ein Zwiespalt klafft, so muß eben das Dogma die Geschichte korrigieren.

So ängstlich nun auch die Kirche die starren Gitter bewachen mag, mit denen sie das Rührmichnichtan ihrer altersgrauen Anfänge umzäunt, sowenig kann sich der Historiker daran kehren. Auch der Kirchen- und Dogmenhistoriker hört nun aber nicht auf, Historiker zu sein, der sich vom Theologen nicht erwürgen läßt, keine »facta dogmatica«, kein Dogma von der Geschichte des Dogmas kennt und allen Lockungen, sich bei seinen Forschungen von anderen als rein wissenschaftlichen Erwägungen leiten zu lassen, aufs gewissenhafteste widerstehen muß, will er nicht seine Wissenschaft zur feilen Metze, die Geschichte zur fable convenue degradieren. Daran darf ihn auch die gleißnerische Mahnung nicht irre machen,

daß es doch heilige Pflicht wie jedes Gläubigen, so namentlich des Theologen sein müsse, sich im Einklang mit der Kirche zu halten, »sentire cum ecclesia«. Ich gestehe, daß ich dieser Phrase niemals einen erträglichen Sinn abzugewinnen vermochte. Nicht im Einklang mit der Kirche habe ich mich zu halten, sondern im Einklang mit der Wahrheit, die mich ja von selbst auch in Einklang mit der Kirche setzt, wenn diese wirklich, wie sie immer behauptet, im vollen Besitze der Wahrheit ist. Ist sie dies aber nicht, fürchtet sie sich vor der Wahrheit, flucht sie gesicherten wissenschaftlichen Erkenntnissen, — um so schlimmer für sie. Dann ist sie auch keine Rücksicht, keine Schonung mehr wert. »Bedarf denn Gott eurer Lüge?« (Job 13, 7.)

Noch sei mir ein Wort über die Ausführungen gestattet, die sich in den folgenden Blättern mit Döllinger befassen und leicht einer Mißdeutung unterliegen könnten. Daß sie nicht der Ausfluß mangelnder Pietät gegen einen Mann und Gelehrten sind, der allen Anspruch auf tiefste Verehrung hat, brauche ich wohl nicht zu versichern. Wenn ich gleichwohl auf sie nicht verzichten mochte und mich auf das, wie ich wohl weiß, heikle Gebiet des Primats überhaupt einließ, so geschah es, weil sich gerade an den Namen Döllinger in Verbindung mit der Schriftstelle von Petrus dem Felsenmann (Math. 16, 17 ff.) die lebhaftesten Erinnerungen meiner Kindheit knüpfen. Ich war noch ein Schulbub, als die Aufregung wegen des vatikanischen Konzils und der päpstlichen Unfehlbarkeit alle Volkskreise bis hinein in die Wohnstube des einfachen Bürgers und Handwerkers durchzitterte. Auch bei mir zu Hause wurde darüber zwischen dem Vater und seinen Freunden, die ihn abends nach vollbrachtem Tagewerk oder an den Sonntagnachmittagen besuchten, aufs eifrigste debattiert. Immer wieder hörte ich da von den Professoren Döllinger und Friedrich und vom Pfarrer Renftle reden, der früher in meiner Heimat Benefiziat gewesen war. Da kam dann auf die Schriftstellen die Sprache, wie Jesus selbst den Petrus den Fels der Kirche genannt habe, der sogar die Hölle nichts anhaben könne; und wie er nur ihm die Schlüssel des Himmelreiches und seine Lämmer und Schafe zur Weide anvertraut habe, — Stellen, die ich auch schon von der Schule her kannte. Dann wieder hieß es, ob denn ein Mensch, wie doch auch der Papst es sei, unfehlbar gleich Gott sein könne, und warum man dies jetzt erst auf einmal glauben müsse, da man doch so lange auch ohne dies ausgekommen. Solche

Gespräche, die sich in der Hitze der Unterhaltung nicht selten zu förmlichen Redegefechten auswuchsen, setzten sich von der Wohnstube, wo die Männer tagten und wir Kinder mit dem Gesellen lauschten, in die Werkstätte und auf das Feld fort, wo wir zusammen die ländlichen Arbeiten verrichteten. Namentlich war unser Geselle Joseph, ein braver, fleißiger, sinniger, grübelnder Bursche, viele Jahre älter als ich, aber mein trautester Freund, durch diese religiösen Debatten offenbar innerlich tief ergriffen und unsicher gemacht worden. Und so überraschte er mich eines Tages mit der Frage: »Bub, was meinst du, wenn die geistlichen Herren am Ende gar bloß so sagen? Wenn es vielleicht auch mit dem andern nichts ist, wie es mit der Unfehlbarkeit hapert?« Ich erschrack damals heftig. Denn ich hatte von meinen Eltern, besonders von meiner innig frommen, tiefreligiösen Mutter und von meinen strenggläubigen Tanten, aber auch in der Schule eine christliche Erziehung genossen und empfand schon den leisesten Zweifel an der Wahrheit der uns als heiligstes Gotteswort eingeprägten Kirchenlehre als Frevel. »Aber Joseph, erwiderte ich, was fällt dir denn ein? Was weiß denn der Döllinger? Der Bischof muß es doch besser wissen!« Und da nahm mich der wackere Geselle — ich vergesse es meiner Lebtag nicht — bei der Hand und sagte zu mir: »Gelt Bub, das versprichst mir, wenn du selbst einmal groß und studiert bist — ich sollte nämlich damals bald nach Dillingen zum Studieren kommen — dann sagst du uns einfachen Leuten aufrichtig, ob alles wirklich so ist, wie wir es von der Kirche aus glauben müssen«.

Und das versprach ich ihm.

Längst liegt er unter der Erde, mein lieber, guter Joseph. Aber unzähligemal habe ich an ihn und jene Stunde gedacht, die die Geburtsstunde meines Zweifels war. Und wenn wir uns einst wiedersehen sollten im Jenseits, — ich möchte ihm nicht als Lügner unter die Augen treten.

München, 15. Juni 1910.

Der Verfasser.

Vorwort zur zweiten Auflage.

In überraschend kurzer Zeit war die erste starke Auflage dieser Schrift vergriffen. Wenn sich die hier vorliegende zweite Auflage eine verbesserte nennt, so wird der aufmerksame Leser die Berechtigung hiezu an vielen Stellen unschwer entdecken.

Diese Schrift war kaum erschienen, als sie von einer gewissen Presse sofort mit dem entrüsteten Vorwurf empfangen ward, als habe sie es auf eine rücksichtslose Provokation der höchsten kirchlichen Behörden abgesehen. Nun gibt es auf der ganzen Welt keine Einrichtung, die so unermeßliche Ansprüche erhebt wie das Papsttum; und da sollte es einem akademischen Lehrer verwehrt sein, den Ursprüngen dieser Institution nachzugehen und das Wort zu einer Frage zu ergreifen, die seit Jahrhunderten im Mittelpunkte der gelehrten Erörterung steht und gerade in neuester Zeit wieder brennend geworden ist? Oder ist es etwa nur das von der offiziellen kirchlichen Geschichtsschreibung abweichende Resultat der Untersuchung, was so unlieb empfunden ward? Und doch sollte man sich auf kirchlicher Seite, je sicherer man der unerschütterlichen Wahrheit seiner Sache ist oder wenigstens zu sein vorgibt, um so mehr vor allzu offenem Groll wider abweichende Meinungen hüten und auch schon den Schein meiden, als habe man selbst die strengste Forschung zu scheuen. P. Kneller S. J. behauptet zwar, rationalistische Forscher seien gezwungen, an der Unechtheit der Evangelienworte Matth. 16, 17 ff. von Petrus dem Felsengrund und Schlüsselwart der Kirche festzuhalten. Er verschweigt ganz, daß ja kirchliche Gelehrte erst recht gezwungen sind, die Echtheit dieser Worte durch Dick und Dünn zu verteidigen, während kirchlich nicht gebundene Forscher der Frage prinzipiell unbefangen gegenüberstehen und sich zur grundsätzlichen Anfechtung der Echtheit der petrinischen Privilegien so wenig genötigt

sehen, daß sie zum Teil sogar für sie eintreten. Ich selbst weiß mich von aller Voreingenommenheit wider das Papsttum frei und hätte jedenfalls viel eher von einer Verteidigung denn von einer Bestreitung der Göttlichkeit seiner Stiftung persönliche Vorteile zu erwarten, wenn ich mich von solchen überhaupt leiten ließe. Mit bestem Gewissen kann ich beteuern, daß mir alle Nebenabsichten vollständig ferne lagen und liegen. Mir ist es lediglich um die geschichtliche Wahrheit zu tun; mag man sich ihren Ergebnissen noch so skeptisch gegenüberstellen, meines Erachtens steht zum wenigsten doch soviel unleugbar fest, daß das Dogma von der Einsetzung des Papsttums durch Jesus zur Frage geworden ist.

München, 18. Juli 1910.

Der Verfasser.

Vorwort zur dritten Auflage.

Wie die erste, so war auch die zweite Auflage dieser Schrift in kurzer Zeit vergriffen. Dass sich auch die dritte Auflage nicht mit Unrecht eine durchgesehene und verbesserte nennen darf, wird dem Leser, der sie mit ihren Vorgängerinnen vergleicht, nicht entgehen.

Leider kann ich nicht sagen, dass ich diese Verbesserungen den Besprechungen verdanke, die inzwischen in verschiedenen Tagesblättern erschienen sind. Zuversichtliche Machtsprüche und entrüstete Deklamationen sind keine Beweise und prallen an mir vollständig wirkungslos ab. Das gilt auch von den Artikeln, welche Fritz Tillmann in der »Kölnischen Volkszeitung«, nunmehr unter dem Titel »Jesus und das Papsttum. Eine Antwort auf die Frage: Hat Jesus das Papsttum gestiftet?« als eigene Schrift bei Bachem in Köln erscheinen liess. Ich bekenne, dass ich aus ihnen, so sehr ich für jede Belehrung zugänglich und dankbar bin, schlechterdings nichts zu lernen vermochte und mich daher auch nicht veranlasst sah, meine Darstellung auch nur in einem einzigen Punkte zu modifizieren. Um den Umfang der vorliegenden Schrift, der ohnehin von Auflage zu Auflage zunahm, nicht allzusehr anschwellen zu lassen, lasse ich mich hier auf keine Polemik ein. Was ich Tillmann zu entgegnen habe, werde ich in einer eigenen bereits unter der Presse befindlichen Schrift darlegen, auf die alle verwiesen seien, die sich für die hier schwebende Frage näher interessieren. Ich werde ihm die Antwort nicht schuldig bleiben.

München, 26. August 1910.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

I. **Die Stiftungsfrage im Lichte der Litteratur** (1—26). Döllinger und sein Werk »Christentum und Kirche« 1—4. Die kritische Leben-Jesu-Forschung: Reimarus, Strauss, Renan 5. Die synoptische Frage: Schleiermacher, Weisse und Wilke 6 f. Die Matthäus-Priorität: Neander 7; F. Chr. Baur 7; K. Holsten 8; A. Hilgenfeld 8; Th. Zahn 8 f.; B. Weiss 9 f.; O. Holtzmann 10; A. Bolliger 10 f. Die Katholiken: L. Hug 11; J. N. Sepp 11 f.; P. Schegg 12; Döllinger 13; Langen 13. Die kritische Schule und die Marcus-Priorität: H. J. Holtzmann 13 f. O. Pfleiderer 14; A. Hausrath 14 f.; P. Wernle 15; Soltau 15; A. Jülicher 15; P. W. Schmiedel 15 f.; A. Merx 16; W. Wrede 16; Wellhausen 16 ff.; A. Harnack 18 f.; H. Wendt 19; F. Spitta 19 f. Die Ur-Marcus-Hypothese: v. Soden 20; J. Weiss 20; R. A. Hoffmann 20; E. Wendling 20. Die Eschatologie: J. Weiss 21; A. Schweitzer 21. Franzosen: 22. Die Modernisten: A. Loisy 22; R. Murri 23; G. Tyrrell 23. Katholische Reaktion: Batiffol 24 ff.

II. **Die Stiftungsfrage im Lichte der Eschatologie** (26—35). Die antihierarchischen Anschauungen Jesu 26 ff. Sein Glaube an die Nähe der Parusie 29 ff. Einfluss auf seine Ethik 30 f. Nichteintritt der Parusie 31 f. Paulus und das Urchristentum 33. Die Parusie und die Apologetik 33 ff.

III. **Die Stiftungsfrage im Lichte der Evangelienkritik** (35—52). Die Marcuspriorität 35 f. Dogmatische Steigerungen bei Matthäus 36 f. Legendenbildung bei Matthäus 38 ff. Anzeichen späterer Zeit: Taufbefehl 39; Gleichnis vom Unkraut 39 f.; Kirchendisziplin 40; Petruslegenden 41 ff. Unechtheit der angeblichen Herrenworte Matth. 16, 17 ff., 42 ff. Unhierarchischer Charakter der Stelle Luc. 22, 31 f., 46 ff. Unhierarchischer Charakter der Stelle Joh. 21, 15 ff., 49 ff.

IV. **Die Stiftungsfrage im Lichte der ältesten Kirchengeschichte** (52—88). Petrus und die Apostelgeschichte 52 f. Petrus und Paulus 54. Die älteste Zeit weiss noch nichts von Matth. 16, 17 ff. noch von einem Amtsprimat Petri 54; Hegesipp über die Gemeinde von Jerusalem und über den Vorrang Jakob des Gerechten und der Verwandten Jesu 54 f. Petrus war nicht römischer Bischof hinterliess daher auch keine bischöflichen Nachfolger 56. In Rom gibt es bis etwa Mitte des 2. Jahrh. noch keinen Einzelepiskopat und noch keinen Primat; die Apostellehre 56; der Barnabasbrief 56; der sog.

erste Klemensbrief 57 ff.; Ignatius v. Antioch. 59 ff.; die apokryphen Apostelakten 61; Hermas 61; der sog. zweite Klemensbrief 62. Erst Irenäus erwähnt Matth. 16, 17, aber noch nicht 18 und 19, kennt auch noch keinen römischen Primat 62 ff. Erste Spur von Matth. 16, 17 bei Justin 65; VV. 18 und 19 aber auch ihm noch fremd, wie noch dem alexandrinischen Klemens 66 f. und im Osterstreit 67; Wandlung der römischen Anschauung über die Gründung der römischen Kirche und die Anfänge des römischen Episkopats 67 ff. Kallist beruft sich zuerst auf V. 18 und 19, 69 f. Zusammenhang dieser Verse mit den Klementinen 70 ff. Ort und Zeit der Einschaltung Matth. 16, 17—19, 72 ff.; schwankende Fassung des V. 18, 75 f. Möglichkeit der Einschaltung 76 ff.; Möglichkeit ihres Durchdringens 78 f. Ihr hierarchischer Charakter ausserhalb Roms noch nicht gewürdigt, weder von Tertullian 78, noch von Hippolyt 79 ff., noch von Origenes 81 ff., noch von Cyprian 83 ff. und Firmilian 85 f. Beginnender Sieg der römischen Primatialansprüche auf Grund der Matthäusstelle 86 ff.

I. Die Stiftungsfrage im Lichte der Litteratur.

»Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam!« »Du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen!« In riesigen Buchstaben schlingen sich diese Worte rings um Michelangelos himmelstürmende Kuppel und schließen sich zum gigantischen Kranze zusammen, der, einem majestätischen Diademe gleich, über dem Grabe des Apostelfürsten prangt. Und wie sich St. Peter zu Rom, die erhabenste Basilika der Welt, triumphierend über der Gruft des galiläischen Fischers erhebt, so baut sich das imposante Kirchensystem des römischen Katholizismus auf dem Bekenntnis des Petrus und den unvergleichlichen Privilegien auf, mit welchen Jesus den gottgesegneten Glauben seines Jüngers belohnt. Mit zuversichtlichem Lächeln blickten die kurialistischen Bischöfe in den schwülen Sommertagen des Jahres 1870, als sie im Begriffe standen, der dreifachen Krone des römischen Bischofs mit der Unfehlbarkeitserklärung das letzte und kostbarste Juwel einzufügen, zu den gewaltigen Lettern empor, die ihren anti-infallibilistischen Kollegen um so schmerzlicher in die Augen stachen. In der Tat, wenn der Gottmensch selbst dem Petrus die Verheißung erteilt hatte, daß er auf ihn, den unerschütterlichen Felsenmann, seine Kirche bauen wolle, die die Pforten der Hölle nicht zu überwältigen vermöchten, — durften dann die Bischöfe der Konzilsmehrheit unter den am Felsen Petri zerschellenden Höllenmächten nicht auch mit Recht jene furchtbare Macht des Irrtums verstehen, die der von Christus verkündeten und seiner Kirche anvertrauten Lehre unaufhörlich die schwerste Gefahr schuf? So ernst auch die Bedenken dogmatischer, geschichtlicher wie rechtlicher Art sein mochten, welche die Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit in die Wagschale zu legen hatten, — konnten sie wider die feierliche Erklärung des Sohnes Gottes aufkommen, daß er seine Kirche auf dem Felsen Petri errichten wolle? Wenn man schon an einem Königsworte nicht deuteln soll, mußte man nicht um so mehr das Wort Gottes in seiner ganzen imponierenden Größe gelten lassen? So konnten denn auch die berühmten altkatholischen Theologen Döllinger, Friedrich, Langen, Reusch, Schulte, so hoch die ethische Energie

einzuschätzen sein mochte, mit der sie, wenige Männer, wider eine Welt schmeichelnder Jasager für ihre Ueberzeugung eintraten, bei der ungeheuren Maße des katholischen Volkes nicht durchdringen. Die Wucht der Verheißung Jesu an Petrus, der doch auch sie selbst sich beugten, schien allzu unwiderstehlich.

Hatte ja doch Döllinger in dem »Prachtwerk«[1]), das er 1860 über »Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung« herausgab[2]), selbst dargetan, wie Jesus den von ihm stets vor allen Jüngern ausgezeichneten Petrus für sein messianisches Bekenntnis durch vier miteinander eng verbundene Verheißungen einer künftig ihm anzuvertrauenden Gewalt und eines Vorzugs in der Kirche belohnt habe. »Er sollte erstens der Fels sein, auf welchen Jesus seine Kirche bauen wolle; die auf diesem Felsen ruhende Kirche solle zweitens niemals untergehen; er werde ihm drittens die Schlüssel des Reiches, der Kirche geben, und viertens solle, was er auf Erden binden oder lösen werde, auch im Himmel gebunden oder gelöst sein.«[3]) »Was hier dem Petrus nach dem Berichte des Matthäus vorerst nur verheißen wurde, das wurde ihm später nach der Auferstehung verliehen. Es geschah dies, als Jesus zum drittenmale den Aposteln, und zwar diesesmal drei Aposteln und drei Jüngern nebst Petrus, erschien. Hatte er früher auf das Zeugnis seiner göttlichgewirkten Glaubensstärke hin ihm jene Zusicherung künftiger Erhebung gegeben, so belehrte er ihn nun durch die in feierlicher Weise dreimal an ihn gerichtete Frage, daß er auch in der Liebe zu ihm die anderen Apostel übertreffen, ein Felsenmann, wie im Glauben, so in der Liebe, sein müsse, veranlaßte ihn hiedurch, seine dreimalige Verleugnung zu widerrufen und verband hiemit den dreimal wiederholten Auftrag: Weide meine Lämmer, weide meine Schafe (Joh. 21, 15—17). Damit war der gesamten Kirche, die Apostel mit inbegriffen, ein oberster Hirt gegeben, war Petrus zu der Gesamtheit der Gläubigen in dasselbe Verhältnis gesetzt, in welchem Christus selber bisher stand, als der »gute Hirt« (Joh. 10, 12), der für seine Herde sorgt aus Liebe und mit Aufopferung, nicht einem Mietlinge gleich um des eigenen Vorteils willen.«[4])

---

[1]) Vgl. Friedrich, Ignaz v. Döllinger III, 226.
[2]) 2. Auflage 1868.
[3]) S. 30.
[4]) So die 2. Auflage S. 31. In der 1. Auflage (S. 31) lautet die Stelle: »Damit war der gesammten Kirche, die Apostel mit inbegriffen, ein oberster Hirt, ein den Herrn stellvertretendes, regierendes Haupt gegeben.« Daß der Primat auf göttlicher Anordnung beruhe, betonte noch Janus, Der Papst und das Konzil (1869) XI. Doch lehrte Döllinger, wie Gideon Spicker in seiner autobiographischen Schrift »Vom Kloster ins aka-

Döllinger hatte sein Werk über die Anfänge des Christentums und der Kirche geschrieben, ohne sich mit der schon damals durch gediegene Leistungen hervorragenden protestantischen Litteratur auseinander zu setzen. Auffallenderweise hatte er schon in dem heftigen Streite, den D. F. Strauß mit seinem kritisch bearbeiteten »Leben Jesu« (1835) entfacht hatte, nicht eingegriffen, wie er auch zu dem nicht weniger Aufsehen erregenden Leben Jesu Ernst Renan's keine Stellung nahm. Ueberzeugt, daß die neueren und neuesten Ergebnisse der kritischen Theologie zur völligen Vernichtung alles positiven Christentums geführt hätten [1]), schlug er die Erträgnisse und Erkenntnisse, zu welchen die kritische Schule in nahezu hundertjähriger, mühsamer Arbeit gelangt war, allzu gering an; und das rächte sich. Gewiß war sein Werk über die Grundlegung des Christentums das Bedeutendste, was auf katholischer Seite über den Gegenstand damals geboten ward; aber es verriet auf den ersten Blick, daß sein Verfasser einst Professor der Dogmatik gewesen und, obschon zur Geschichte übergegangen, Dogmatiker noch immer geblieben war. Aus der Hand der Dogmatik, nicht der Geschichte empfing er sein Christusbild. Aus der Hand der Dogmatik, nicht der Geschichte nahm er die Quellen entgegen, nach welchen er das Werden der Urkirche zeichnen wollte, und er betrachtete so die Evangelien als göttliche und daher untereinander gleichwertige, über alle Kritik erhabene Urkunden. Fast gewaltsam verschloss er sein Auge vor dem erbarmungslosen Säkularisationsprozesse, der, noch rücksichtsloser als ein nur materielle Kirchengüter verschlingender Klostersturm, das Dogma von Christus zur Geschichte Jesu, den Theologen zum Historiker profaniert und längst begonnen hatte, mit der menschlichen Persönlichkeit Jesu vollen Ernst zu machen, ihrer zeitgeschichtlichen Bedingtheit und Beschränktheit nachzuspüren, die prüfende Sonde an die evangelische Ueberlieferung anzulegen und sie auf ihre Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit zu untersuchen. Auf diesem Wege war

---

demische Lehramt« (1908 S. 69 f.) erzählt, in einer kirchengeschichtlichen Vorlesung (W.-S. 1865/6): »In den ersten Jahrhunderten hätte es wohl einen Primat, aber kein Papsttum, sondern nur vier oder fünf Patriarchate gegeben: das von Jerusalem, Antiochien, Alexandrien, Konstantinopel und Rom. Letzteres umfaßte das ganze Abendland, und weil der Ruhm und Glanz der alten Weltstadt immer noch alle anderen Städte überstrahlte, so hätte man den Legaten von Rom auf den Synoden wohl den Vorsitz eingeräumt, aber von einem Papsttum im späteren Sinn sei absolut keine Rede gewesen. Das war ungefähr, soviel mir erinnerlich, der Inhalt einer Vorlesung.« Diese erregte, wie Spicker beifügt, sofort größtes Aufsehen und scheint dem Gelehrten eine Ermahnung oder einen Verweis eingetragen zu haben.

[1]) Friedrich, Döllinger II, 235.

aber die kritische Theologie zu völlig neuen, von der zuversichtlichen Lehre der kirchlichen Dogmatik erheblich abweichenden Erkenntnissen über Zweck und Absicht des Lebenswerkes Jesu wie über den Quellenwert der Evangelien vorgedrungen, zu Erkenntnissen, die dann ihrerseits wieder neues Licht auf die vielverhandelte Frage nach der Einsetzung der Kirche und des Primats warfen. Fuhr man mit Döllinger und der gesamten katholischen wie protestantischen Orthodoxie fort, in Jesus den über alle menschliche und irdische Bedingtheit erhabenen Gottessohn und in den Evangelien inspirierte und daher allen menschlichen Maßstäben entrückte Litteraturerzeugnisse zu verehren, so stand die göttliche Stiftung der Kirche von vorneherein unerschütterlich fest und es ergab sich höchstens der durch konfessionelle Rücksichten geforderte Unterschied, daß man protestantischerseits zwar die Kirche, doch nicht das Papsttum, katholischerseits dagegen konsequenter sowohl die eine als das andere auf Jesu unmittelbare und ausdrückliche Anordnung zurückführte. Ging man dagegen, von dogmatischen Vorurteilen unbeirrt, von streng historischen Erwägungen aus, bemühte man sich, Jesum aus seiner Zeit und Umwelt und den sie tragenden und treibenden Strömungen heraus zu verstehen, gab man namentlich den messianisch-eschatolischen Charakter seiner Predigt, die für die langsame Entwicklung kommender ungezählter Jahrhunderte keinen Raum ließ, sondern mit dem baldigen Ende alles Bestehenden und dem nahen Anbruche eines wunderbaren Gottesreichs rechnete, offen und ehrlich zu, so mußten sich die Zweifel an der Geschichtlichkeit der Einsetzung der Kirche und des Primats notwendig von selbst einstellen. Andererseits mußten sich solche Bedenken unwillkürlich den Forschern aufdrängen, die sich in der großen, schweren Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der drei ersten, sog. synoptischen Evangelien untereinander für die Priorität des Marcus gegen Matthäus entschieden, und diese Bedenken mußten sich natürlich überall da noch verstärken und verdichten, wo sich mit der Anerkennung der Eschatologie das Mißtrauen gegen die Zuverlässigkeit des die Herrenworte von Petrus dem Felsenmann allein garantierenden ersten Evangeliums verband. Und von derartigen prinzipiellen Gesichtspunkten ganz abgesehen, konnte man zu solchen Bedenken schon an der Hand gewisser Beobachtungen kommen, wie sie nicht bloß eine sorgsame exegetische Kleinarbeit ans Tageslicht förderte, sondern auch eine unbefangene Prüfung der sichersten Tatsachen und Ereignisse der ältesten christlichen Zeit ergab.

Schon Reimarus[1]) hatte in seinem von Lessing 1778 herausgegebenen Fragmente »Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger« nachdrücklich hervorgehoben, Jesus habe weder eine neue Religion oder Religionsgesellschaft stiften noch überhaupt das mosaische Gesetz abschaffen, sondern es vielmehr erfüllen und das von seinen jüdischen Zeitgenossen ersehnte messianische Reich errichten wollen, — eine Darstellung, die für die Stiftung einer Kirche und eines Primats umsoweniger Raum ließ, als sie die Fortsetzung des Lebenswerkes Jesu bedauerlicher Weise betrügerischen Absichten seiner Jünger zuschrieb. Diese Anschauung teilte D. F. Strauß nun zwar nicht, kam aber von einer anderen Seite her zum selben Ergebnis. Nach Matth. 16, 17 ff. wurde nämlich Petrus einer ganz besonderen Auszeichnung zum Lohne dafür teilhaftig, daß er zuerst die Messianität Jesu klar erkannt und bekannt hatte. Der Schilderung des vierten Evangeliums zufolge begrüßten aber die Jünger den Herrn schon gleich beim ersten Zusammentreffen als den Messias; unmöglich hätte dann das spätere Bekenntnis auf Jesum einen so starken Eindruck machen können, daß dieser den Apostel um dessentwillen selig pries und seine Einsicht als göttliche Offenbarung bezeichnete, die Auszeichnung Petri wäre also nur auf Kosten des johanneischen Evangeliums zu retten.[2]) Doch selbst wenn man diesen Preis zu entrichten entschlossen ist, so ist zwar Petrus allerdings der von Jesus am meisten bevorzugte Apostel und insbesondere der erste, welcher die Messianität Jesu mit Entschiedenheit ausspricht. Allein von den ihm bei dieser Gelegenheit erteilten Lobsprüchen und Privilegien bleibt ihm doch nur das an seinen Namen geknüpfte eigentümlich, da die Binde- und Lösegewalt bald nachher (Matth. 18, 18) auf alle Apostel ausgedehnt wird.[3]) Endlich kommt Strauß mit Reimarus in der Anerkennung des eschatologischen Charakters des von Jesus erwarteten und gepredigten Gottesreichs überein, womit sich die Gründung einer hierarchisch-organisierten Kirche schwer verträgt. Gleich Strauß faßt Ernst Renan das Gottesreich Jesu als eschatologische Größe auf, führt aber doch wenigstens den Keim einer religiösen Gemeindebildung auf seine Anordnung zurück. Allerdings

---

[1]) Es braucht wohl nicht eigens bemerkt zu werden, daß in dem nachfolgenden litterarischen Rundgange lückenlose Vollständigkeit entfernt nicht geboten werden will; nur die wichtigsten Erscheinungen sollen berücksichtigt werden.

[2]) Strauß, Leben Jesu I[4], 497. Vgl. dazu auch Schmiedel P. W., Encyclopaedia Bibl., Simon Pet. § 20.

[3]) Strauß I, 582.

spricht er ihr sofort alles ab, was sie zu einer »Kirche« im eigentlichen, kanonistischen Sinne des Wortes stempeln könnte; denn nur ein Liebesbund ist sie und entbehrt einer normativen Theologie ebenso wie einer strengen Verfassung. Wohl besitzt Petrus eine Art Primat, aber dies ist kein rechtlicher, sondern nur ein persönlicher, auf individuellen Eigenschaften beruhender Vorrang, wie er etwa einem älteren Bruder über seine jüngeren Geschwister eignet.[1])

Neue kräftige Nahrung schöpften die Zweifel an der Echtheit der petrinischen Privilegien, wie schon bemerkt, aus der Evangelienkritik. Schon Schleiermàcher hatte in seinem kritischen Versuche über die Schriften des Lucas (1817) das Bedenken geäußert: »Aber sollte Christus so gleichsam in einem Atem erst dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs übergeben und dann ihn einen Satan genannt haben, dem das Göttliche gar nicht am Herzen liege? Das wird niemand leicht glauben, sondern durch die Vergleichung mit Lucas (und Marcus) wird wohl überwiegend wahrscheinlich, daß die feierliche Erhebung des Petrus bei dieser Gelegenheit nicht gesprochen worden, wohl aber bleibt Raum für den Tadel Christi (Matth. 16, 23; Marc. 8, 33).«[2]) Namentlich aber war es Ch. Hermann Weiße, der Vater der Marcushypothese, der in seiner noch heute lehrreichen »Evangelischen Geschichte« (1838) die Zweifel an der Authentie der Stelle Matth. 16, 17 ff. schärfer und eingehender, als es bisher je geschehen war, begründete. Angesichts des Schweigens nicht bloß des Lucas, sondern auch des Marcus, dem Matthäus seine Erzählung des übrigen Teiles des Gespräches entlehnt habe, halte er es, bemerkte Weiße[3]), nicht für wahrscheinlich, daß der erste Evangelist aus seiner sonstigen echten Quelle geschöpft haben sollte. Vielmehr müsse es jedem als unwahrscheinlich auffallen, daß Matthäus das Gespräch vollständiger überliefert haben sollte, als es Marcus, der Schüler und Freund des Petrus, überliefert hat, daß also letzterer ausdrücklich eine Stelle verschwiegen haben sollte, die seinen Meister so nahe anging und so sehr zu seinem Ruhme gereichte. Ueberdies falle es auf, Jesum von einer Kirche sprechen zu hören, da er doch unmittelbar nur die unsichtbare, nicht die sichtbare Kirche gestiftet und der apostolischen Kirche sich selbst zu bilden überlassen habe. Ebenso wenig wie jene ausdrückliche Bevorzugung wolle es wahrscheinlich dünken, daß Jesus bei dieser Gelegenheit die Namensveränderung

[1]) Vie de Jésus 5. éd. p. 158. 290. 296; Les Apôtres p. 86. 90.
[2]) Sämtl. Werke II, 106 f.
[3]) Evangel. Geschichte II, 93 ff., 101 ff.

des Petrus sollte vorgenommen haben; das Wort vom Lösen und Binden sei unserer Stelle (Matth. 16, 19) mit der späteren (Matth. 18, 18) gleichfalls bedenklichen gemein, und den Schlüssel des Himmelreichs hätte Jesus wohl nicht einem Manne übertragen, den er unmittelbar darauf einen Satan nenne. Zur selben Zeit und unabhängig von Weiße verfocht Christian Gottlob Wilke in seiner ebenfalls der Aufrollung des synoptischen Problems gewidmeten Schrift »Der Urevangelist« (1838) die Priorität des Marcusevangeliums. Auch er kam zum Ergebnisse[1]), die Partie Matth. 16, 17—19 könne im Urtexte nicht gewesen sein. Zwar sei es unleugbar, daß Petrus nach der evangelischen Geschichte Auszeichnungen vor den übrigen Aposteln gehabt habe. Allein a) wenn Petrus allein oder die anderen Jünger mit ihm die Binde- und Lösegewalt erhalten hätten, dann wäre der spätere Rangstreit wohl entweder gar nicht entstanden, oder von Jesus anders geschlichtet worden; dabei sei es b) merkwürdig, daß gerade das Marcusevangelium, das doch von Petrus abgeleitet werde, jene Stellen nicht habe, aus welchen eine Auszeichnung des Petrus zu erschliessen sei.

So eindrucksvoll indeß die Marcus-Hypothese verteidigt ward, so zählte doch die schon vom hl. Augustin vorgetragene traditionell-orthodoxe Anschauung, daß der Apostel Matthäus der erste und älteste Evangelist sei, nach welchem die beiden Apostelschüler Marcus und Lucas geschrieben hätten, noch immer zahlreiche und angesehene Vertreter, die dann natürlich auch die schon vom Urevangelisten verbürgten Herrenworte an Petrus als geschichtlich faßten und nur unter der Voraussetzung einer späteren Ueberarbeitung des Matthäus beanstanden konnten. Von der Ursprünglichkeit des Matthäus überzeugt, nahm August Neander die Erhebung des Petrus als feste, historische Tatsache an.[2]) Die Tübinger Schule, voran ihr gefeiertes Haupt Ferdinand Christian Baur, erblickte in Matthäus den ersten und ältesten Evangelisten, der von Lucas und Marcus benützt worden sei, und erklärte sich die auffallende Tatsache, daß nur das älteste Evangelium diesen Ausspruch habe, während die beiden anderen, denen er doch so gut bekannt sein mußte, wie so vieles Andere, was sie dem Matthäus nacherzählten, nichts von ihm wissen wollten, mit der Annahme, diese Auszeichnung sei eben nicht überall auf dieselbe Weise anerkannt und namentlich von der paulinischen Partei bestritten und daher begreiflicherweise von Lucas (bezw. Marcus) ausgelassen worden.[3]) Ebenso hielt

[1]) S. 358.

[2]) Leben Jesu Christi, 5. Aufl. 1852 S. 469 ff.

[3]) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien (1847) S. 437; das Marcusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter (1851) S. 133 f.

Karl Holsten, der verdiente Paulusforscher, Matthäus für das ursprüngliche, später durch den Judaismus gefälschte Evangelium Petri, den Marcus dagegen für eine Umformung des Matthäus im Geiste des paulinischen Evangeliums. Die Worte Matth. 16, 17—19 sind dem ersten Evangelium eigen und deshalb eigentümlich; sie standen schon in der allen drei Synoptikern bekannten „Quelle", wurden aber vom Pauliner Marcus aus dogmatischen Gründen ausgeschieden, weil er mit ihnen das Evangelium des Paulus dem des Petrus untergeordnet und preisgegeben hätte.[1]) Eine durchgängige Abhängigkeit des Marcus von Matthäus nahm auch Adolf Hilgenfeld an, der zugleich für die Abfassung des ersten Evangeliums durch den Apostel Matthäus eintrat. Dieses älteste, ursprünglich hebräisch geschriebene, jüdisch-partikularistisch gerichtete Evangelium wurde später universalistisch umgearbeitet und ins Griechische übersetzt, und dies ist unser kanonischer Matthäus, dessen Bericht 16, 17—19 geschichtlich ist.[2]) Theodor Keim, der seine herrliche „Geschichte Jesu von Nazara" auf Matthäus als dem ältesten und zuverlässigsten Berichterstatter aufbaute, den Marcus und Lucas überall verkürzt und grausam beschädigt haben sollen, hielt es für unmöglich, dass Jesus ein Bekenntnis, welches er selbst provozierte, nur mit Stillschweigen oder gar Tadel sollte beantwortet haben, und sah »in den Worten bei Matthäus, sonderlich am Eingange, in Inhalt und Form, ja gerade in dieser kräftigen, körnigen, bildlichen Form, echtes Jesusgold, wie nur er es münzt«.[3]) Unter Berufung auf die bekannte Notiz des Papias (um 125), daß der Apostel Matthäus die Aussprüche Jesu in hebräischer Sprache aufgezeichnet oder zusammengestellt habe,[4]) huldigt der Erlanger Exeget Th. Zahn der Annahme,[5]) daß die Zeitfolge der Entstehung der Evangelien ihrer Reihenfolge in unserem neuen Testamente entspreche, daß also das Matthäusevangelium unter allen zuerst und zwar ursprünglich hebräisch (= aramäisch) geschrieben (kurz vor 66 in Palästina), später aber ins Griechische übersetzt worden sei (um 90). Aus diesem aramäischen Matthäus schöpfte Marcus, als er sein überdies noch auf den Vorträgen des Petrus beruhendes Evan-

[1]) Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien (1883) S. 58; Die synoptischen Evangelien (1886) S. 48.

[2]) Hist.-kritische Einleitung in das N. Test. (1875) S. 452 ff.; 497 ff.

[3]) Geschichte Jesu von Nazara II, 550.

[4]) Bei Eusebius Hist. Eccles. III. 39. 16: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.*

[5]) Einleitung in das Neue Testament II[3], 258 ff.; 303 ff.; 324 ff.; Evang. des Matthäus 9 ff.

gelium niederschrieb, während andererseits auch hinwiederum das zweite Evangelium bei der Uebertragung des ersten aus dem Aramäischen ins Griechische zu Rate gezogen ward. So erklärt sich der doppelte Umstand, daß der erste und zweite Evangelist mannigfache sprachliche Berührungen aufweisen, und unser griechischer Matthäus doch bereits ein glatteres, gefälligeres Griechisch bietet als der noch unbeholfenere Marcus. Das Herrenwort an Petrus nun (Matth. 16, 17 ff.) entstammt bereits dem matthäischen Urevangelium; wenn Marcus (und der ihm folgende Lucas) hierüber schweigt und auch das Bekenntnis des Petrus in viel schlichterer Fassung mitteilt, so ist das aus dem Verhältnis des Marcusevangeliums zu Petrus zu verstehen. »Daß aber Matth. 16, 17—19 nicht etwa erst von dem griechischen Uebersetzer oder Ueberarbeiter eines aramäischen Evangeliums eingeschoben ist, beweist allein schon der sprachliche Ausdruck des Stücks, welches von Anfang bis zu Ende so echt jüdisch klingt, wie nur irgend ein Stück des Matthäus«.[1])

Wie Th. Zahn, so geht auch der Berliner Exeget Bernhard Weiß von der Nachricht des Papias aus,[2]) daß der Apostel Matthäus eine geordnete Zusammenstellung der Aussprüche Jesu verfaßt habe, hält aber im Gegensatze zu Th. Zahn daran fest, diese Zusammenstellung könne nicht etwa von unserm Matthäusevangelium zu verstehen sein, das eben nicht eine bloße Zusammenstellung der Herrenreden, sondern eine förmliche Kindheits-, Leidens- und Auferstehungsgeschichte enthält und in dieser seiner geschichtlichen Darstellung wie in seinen pragmatischen Reflexionen offenbar einen lehrhaften Zweck verfolgt. Papias meint vielmehr, wie schon Schleiermacher richtig erkannte, mit der von Matthäus herrührenden Apostelschrift eine Sammlung von Herrenreden ohne fortlaufende Erzählung und ohne Geburts- und Leidensgeschichte, eine Sammlung, die dann später auf Grund des inzwischen bereits erschienenen Marcusevangeliums und einzelner mündlicher Ueberlieferungen zu einer vollständigen Geschichte Jesu ausgearbeitet ward, die, eben weil sie die matthäische Urschrift am vollständigsten und treuesten bewahrte, den Namen Evangelium nach Matthäus erhielt. Sonach hat auch schon unser erstes Evangelium aus

---

[1]) Das Evang. d. Matthäus 548.

[2]) Matthäusevangelium 9. Aufl. (1898) S. 3 ff.; 391 ff.; Evangelium des Marcus 9. Aufl. (1901) S. 4 ff.; Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament (1886) S. 484 ff.; Lehrbuch der Bibl. Theologie, 7. Aufl. (1903) S. 105; Quellen des Lucasevangeliums (1907); Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung (1908) in: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litteratur (= T U), XXXII. 3.

Marcus geschöpft; der traditionellen Annahme, nach welcher umgekehrt Marcus aus Matthäus geflossen sein soll, steht die augenfällige, von B. Weiß in seinem Marcusevangelium (1872) durch die minutiöseste Textvergleichung der Parallelen begründete Tatsache entgegen, daß unser erstes Evangelium im Ganzen und Großen in Anordnung und Darstellungsweise von Marcus abhängt. Andererseits weist aber auch Marcus manche sekundäre Bestandteile auf, wo Matthäus die originalere Gestalt hat, was sich daraus erklärt, daß Marcus zwar nicht unseren heutigen Matthäus, wohl aber die ihm zugrunde liegende apostolische Urschrift in freier Weise benützt hat, während der erste Evangelist die ursprünglichere Form beibehielt. Der apostolischen Urquelle entstammt nun auch der Bericht Matth. 16, 13—18, also das feierliche Bekenntnis des Petrus, die Seligpreisung Petri durch Jesus und die Versicherung der Kirchengründung auf Petrus den Felsen, während allerdings das Wort von der Uebertragung der Schlüssel und der Binde- und Lösegewalt ein fremder Zusatz ist, der vom ersten Evangelisten herrührt und nicht mehr aus der apostolischen Quelle geflossen ist.[1]) Der Auffassung eines B. Weiß steht Oskar Holtzmann nahe, der einerseits eine Abhängigkeit unseres Matthäus von Marcus, andererseits eine Benützung der von Matthäus veranstalteten, frühe ins Griechische übersetzten Logia-Sammlung durch Marcus annimmt.[2]) Sonach tritt er für die Echtheit der Matthäusstelle 16, 17—19 ein, die schon durch den Inhalt der Worte wie durch die Bezugnahme auf Jesu früheres Handwerk verbürgt werde. Doch erhalte Petrus von Jesus nicht etwa eine juristische, auf Andere übertragbare Amtsgewalt, sondern nur eine Vollmacht, die nach Matth. 18, 18 der ganzen Gemeinde verliehen werde, so daß er also nur den Vorzug habe, diese Verheißung zuerst empfangen zu haben. Die Verleihung einer auf Andere übertragbaren Amtsgewalt lag dem Herrn »durchaus ferne, schon weil er das Kommen des Gottesreiches in kürzester Frist nach seinem Tode erwartet hat«.[3])

Aufs entschiedenste verficht Adolf Bolliger die Ursprünglichkeit des Matthäus und infolgedessen auch die Echtheit der von ihm berichteten Verherrlichung Petri.[4]) Wenn sich die Anhänger der Marcushypothese genötigt sehen, Matth. 16, 17 ff.

---

[1]) Quellen des Lucasevangeliums S. 155 ff. 157 Anm.; Die Quellen der synopt. Ueberlieferung S. 64. 95.

[2]) Leben Jesu (1901) S. 17 ff.

[3]) Ebd. S. 248 ff.; Ders., War Jesus Ekstatiker? (1903) S. 24. 103; Ders., Religionsgeschichtl. Vorträge (1902) S. 103.

[4]) Marcus der Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums (1902) 86 f.

für einen Zusatz des ersten Evangelisten zu erklären, so spotten sie ihm zufolge aller gesunden Psychologie. »Wann haben Interpolatoren solche Arbeit geleistet? Die Verse stehen in ihrem Zusammenhang bei Matthäus so trefflich wie ein Glied an einem Leibe; sie tragen auch den schlechthin unnachahmlichen Duft einer historisch großen Stunde; sie sind auch in der Form so, wie sie nur den Größten der Erde und auch ihnen nur in den größten Stunden ihres Lebens gelingt. So etwas macht kein Interpolator.« Aber warum läßt Marcus diese Verse aus? Teils weil die Offenbarung der Gottessohnschaft Jesu erst später bei der Verklärung auf dem Berge Tabor folgen soll, teils weil es der Pauliner in Marcus nicht erträgt, daß die Kirche auf Simon allein gebaut werden solle.

Daß die katholische Theologie erst recht an der durch die Jahrhunderte geheiligten Ueberlieferung von der Ursprünglichkeit des Matthäus und infolgedessen an der Authentie der von ihm garantierten petrinischen Privilegien festhielt, wird niemanden überraschen. Zwar hatte sie verheißungsvolle Anläufe zu einer unbefangenen kritischen Behandlung des schwierigen und verworrenen Problems in dem scharfsinnigen J. Leonhard Hug genommen, der die traditionelle Anschauung von einem hebräischen Urmatthäus verwarf und annahm, das erste Evangelium sei schon von Haus aus griechisch geschrieben worden. Aber von der Priorität des Matthäus ging doch auch er aus; er meinte, der Apostel Matthäus habe sein Evangelium um so leichter griechisch verfassen können, als er als Zöllner der damals auch in Palästina in weiten Kreisen gebräuchlichen griechischen Sprache ohne Zweifel mächtig gewesen sein werde. Von Matthäus sei Marcus abhängig, der eigentliche Historiker; Matthäus sei eine historische Deduktion, Marcus Geschichte.[1]) Noch weiter wagte der Münchner Laientheologe J. N. Sepp zu gehen, der die evangelische Ueberlieferung auf die drei Säulenapostel Petrus, Jakobus und Johannes und auf den Völkerlehrer Paulus zurückführte.[2]) Die Predigt des Petrus liegt uns in Marcus vor, dem ältesten Evangelium, aus dem unser Matthäus und Lucas geschöpft haben. Das Evangelium des Jakobus Alphäi, des späteren Bischofs von Jerusalem, ward vom Diakon und »Evangelisten« Philippus griechisch niedergeschrieben, es ist unser heutiger Matthäus. Der Apostel Johannes zeichnete sein Evangelium selbst auf, jedoch unter Mitwirkung seines gleichnamigen

[1]) Hug J. L., Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes (1847) II[4], 52—113.

[2]) Leben Christi. VII. Band (1846) S. 71: Wissenschaftliche Evangelienkritik.

Jüngers, des Presbyters, von dem das Schlußkapitel herrührt. Paulus endlich fand in Lucas seinen Evangelisten. In unserem Matthäus werden zuerst Vorgänge erzählt, die auf eine ganz besondere Auszeichnung Petri abzielen, und die Marcus wegen der Anspruchslosigkeit seines Meisters entweder nicht kannte oder absichtlich verschwieg (14, 28 ff.; 16, 17 ff.; 17, 24 ff.). Diese Nachrichten deuten auf eine ganz besondere Quelle hin, nämlich auf Jakob Alphäi, den Freund und Mitarbeiter Petri, und sind daher nicht zu bezweifeln; insbesondere spricht sich Sepp mit emphatischen Worten für die Geschichtlichkeit der Herrenworte Matth. 16, 17 ff. aus,[1]) die er jedoch später bestritt. Die Kirche, so machte er nunmehr geltend,[2]) ist auf den Fels Christus gebaut, nicht auf den Fischer Simon, der schon gleich nach seiner angeblichen Verherrlichung vom Herrn als Satan bezeichnet wurde und seinen Meister bei der ersten Versuchung verriet. Petrus wußte so wenig wie sein Evangelist Marcus, daß er, der vormalige Fischer von Kapharnaum, der Grundstein der Kirche sei.

Hatte Sepp die Annahme eines hebräischen Urmatthäus nachdrücklich verworfen, so griff der Münchner Exeget Peter Schegg auf die Papiasnachricht von der ursprünglichen hebräischen Abfassung des Matthäus wieder zurück; auf den hebräischen Matthäus ließ er den griechischen Marcus folgen und von diesem hinwiederum unseren griechischen Matthäus abhängig sein,[3]) eine Auffassung also, die etwa der Zahnschen Hypothese entspricht. Damit hatte dann aber der kühne Flug katholischer Evangelienkritik seine höchste Höhe erreicht; matt und ängstlich flatterte sie fortan über die kahlen Stoppelfelder der traditionellen Auffassung dahin. Selbst die katholischen Tübinger getrauten sich nicht, sich über die in der Kirche nun einmal herrschende Ansicht zu erheben; Kuhn,[4]) Aberle,[5]) Schanz[6]) und Belser[7]) verteidigten die Matthäus-Priorität recht und schlecht, wie dies Bisping,[8]) Kaulen,[9]) Knabenbauer[10]) und Bardenhewer[11]) taten. Auch Reithmayr[12]) in München

[1]) Ebd. II. B. (1843) S. 273 ff.
[2]) Leben Jesu. IV. B. 4. Aufl. (1901) S. 95; Kritische Beiträge zum Leben Jesu und zur neutestl. Topographie Palästinas (1889) S. 75 ff., 82 ff., 148 ff.
[3]) Evangelium nach Matthäus (1863) S. 13 ff.
[4]) Leben Jesu (1838) 12 ff.
[5]) Einleitung in d. Neue Testament herausgeg. v. Schanz (1877) 33 ff.
[6]) Kommentar über d. Evang. d. hl. Matthäus (1879) 24 ff.
[7]) Einleitung in d. Neue Testament (1901) S. 233 ff.
[8]) Erklärung d. Evang. nach Matthäus (1867) 9 ff.
[9]) Einleitung in die hl. Schrift (1876) 373 ff.
[10]) Cursus scripturae sacrae, Evang. sec. Marc. (1894) 18.
[11]) Die Evangelien. Bibl. Zeitschrift V, 27 ff.
[12]) Einleitung in die kanonischen Bücher des neuen Bundes (1852) 346 ff.

griff auf den heiligen Augustin zurück, und sein Kollege Döllinger[1]) war mit ihm einverstanden, daß unter den kanonischen Evangelien Matthäus das älteste sei; ja er ließ gleich Langen[2]) Marcus nicht bloß von Matthäus, sondern sogar von Lucas abhängig sein. Für die gerade unter der Voraussetzung einer Benützung des Matthäus durch Marcus doppelt befremdliche Tatsache, daß letzterer, der Petrusschüler, die Petrusverherrlichung, die ihm bei Matthäus vorlag, nicht kennt, haben diese Theologen alle keine bessere Erklärung, als die angebliche Bescheidenheit des Petrus: »Der bescheidene Mann kommentiert über sich und seine Taten am wenigsten«.[3])

Während sich die katholischen Gelehrten noch immer um den Nachweis der Priorität des Matthäus bemühten, hatte H. J. Holtzmann einen neuen und so gelungenen Vorstoß zugunsten der Marcus-Hypothese unternommen[4]), daß sich diese immer allgemeinere Anerkennung erzwang und mehr und mehr zur sententia communis der kritischen Theologie ward, womit dann natürlich ein immer stärkerer Zweifel an der Echtheit der Herrenworte Matth. 16, 17 ff. Hand in Hand ging. Holtzmann selbst ging voran;[5]) er bezeichnete diese Stelle als brüchig und bemerkte,[6]) sie scheine erst im Laufe des 2. Jahrhunderts ihre jetzige Form angenommen zu haben. Jesus selbst habe nur das Himmelreich verkündet, noch nicht die »Kirche«, deren Begriff erst Paulus eingeführt habe, und auch er zunächst nur die »Kirche Gottes«, noch nicht die »Kirche Christi«. Jedenfalls sei das kirchliche Bewusstsein, das in dieser ganzen Enklave zum Ausdruck komme, prinzipiell schon ein katholisches um der Vereinerleiung der Begriffe »Kirche« und »Himmelreich« willen. Die feierliche Proklamation des Primats Petri aber stehe in direktem Widerspruch nicht bloß mit der Tatsache, daß Jesus selbst nach Matth. 16, 23 gleich darauf denselben Apostel heftig tadle und einen Satan nenne, sondern auch mit Jesu eigensten Erklärungen über die Größenverhältnisse in seinem Reiche (Marc. 9, 35; 10, 44), sowie mit allen Voraussetzungen des Paulus über den Apostolat und dem darnach gemessenen faktischen Verhalten des Heidenapostels zu Petrus. Aehnlich spricht sich Holtzmann in seiner klassischen »Neutestamentlichen Theologie« aus.[7])

[1]) Christentum und Kirche 2. Aufl. 132 f.
[2]) Grundriß der Einleitung in das Neue Testament, 2. Aufl. (1873) 60.
[3]) Hug, Einleitung 4. Aufl. II, 113. Bisping zu Marc. 8, 27 S. 62.
[4]) Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter (1863).
[5]) Vgl. ebd. S. 193.
[6]) Hand-Kommentar zum Neuen Testament I[2], 258.
[7]) I, 210 ff.

Hätte Jesus inmitten der jüdischen Volksgemeinde, für deren Allgemeinheit er bisher gewirkt hatte, die Gründung einer neuen, besonderen Gemeinde unternommen, so wäre das mit einer Verzichtleistung auf die Gewinnung des Volkes im ganzen gleichbedeutend gewesen. Als unausweichliche Folgerung ergäbe sich dann, daß der Jesus, welcher nur eben darum nach Jerusalem ziehe, weil er jenen Verzicht nicht geleistet habe, zuvor unmöglich das Wort von der Kirchengründung geredet haben könne.[1]) Allerdings wenn Matth. 16, 18 ein geschichtliches Wort Jesu wäre, dann hätte, da es sich fraglos auf die Person Petri, nicht etwa nur auf sein Glaubensbekenntnis oder sonst etwas Abstraktes beziehe, die katholische Auslegung mindestens Oberwasser, und diese Auslegung wäre doppelt im Vorteile, wenn diesem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs (Matth. 16, 19) vor der Gemeinde (Matth. 18, 18) verliehen wurden. Ja dreifach recht hätte sie vollends, wenn die durch den Zusammenhang von Matth. 16, 18. 19 gebotene Identifizierung des Himmelreichs mit der Kirche den Sinn Jesu ausdrückte; denn eben dies sei der richtige Kirchenbegriff des Katholizismus.

Ebenso kann nach O. Pfleiderer, der Markus mit Holtzmann als das älteste unserer kanonischen Evangelien betrachtet,[2]) allen protestantischen Abschwächungsversuchen gegenüber nicht bezweifelt werden, daß die Stelle Matth. 16, 17 ff. die feierliche Proklamation des Primats Petri enthalte: und wenn auch das hier dem Petrus Zugesprochene freilich nicht unmittelbar zu Gunsten des römischen Nachfolgers Petri geltend gemacht werden könne, so sei doch nicht zu leugnen, daß jene Worte schon die Grundanschauung enthalten, auf der sich folgerichtig das katholische Kirchensystem erbaut hat. Umso gewisser sei aber eben darum für jeden, der geschichtlich zu urteilen vermöge, daß jene Worte, weit entfernt davon, auf alter Ueberlieferung zu beruhen oder gar aus Jesu Mund zu stammen, vielmehr der vom Evangelisten selbst gebildete Ausdruck seines kirchlichen Bewusstseins und eben damit das wichtigste Zeugnis für Charakter und Ursprung dieses Evangeliums seien, das in die erste Häfte des zweiten Jahrhunderts verweise.[3]) Nicht minder spricht sich Adolf Hausrath für die Abhängigkeit unseres erst im zweiten Jahrhundert entstandenen Matthäusevangeliums von Marcus aus und rechnet die matthäischen Redestücke, die die

---

[1]) So auch Schmiedel, Encyclop. Bibl., Ministry § 5.
[2]) Vgl. Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren I², 396. 608.
[3]) Ebd. 583 f., 604 f.

Würde Petri, das Schlüsselamt und die Amtsgnade der Apostel betonen, zu den Abschnitten, die auffallend kirchlich, sogar hierarchisch gefärbt sind, schon längere kirchliche Erfahrungen und ein korporatives Bewußtsein voraussetzen und daher nicht von Jesus selbst herrühren können.[1])

Paul Wernle, der die synoptische Frage neuerdings einer gründlichen Prüfung unterzog, kam an der Hand sorgfältiger, sprachlicher wie inhaltlicher Vergleichungen zu dem Ergebnis, daß unser heutiger Marcus eine Hauptquelle sowohl des ersten als des dritten Evangelisten darstelle und Matth. 16, 17 ff. als spätere Zutat zu betrachten sei.[2]) »Wie sollte Jesus eine Kirche stiften, wenn das Gottesreich demnächst kommt und allen menschlichen Formen ein Ende macht! Das große Interesse an der Kirche ist erst später erwacht, als die Gottesreichshoffnung die Gemüter nicht mehr in erster Linie beschäftigte. Bei Jesus fehlt noch jede Spur einer Organisation, daher auch jede Stiftung von Gemeinschaftszeichen, Sakramenten«.[3]) Gleichzeitig mit und völlig unabhängig von Wernle gelangte W. Soltau zum selben Resultate über die Entstehung und den Quellenwert unserer synoptischen Evangelien, daß nämlich wie der erste, so der dritte Evangelist aus zwei Hauptquellen geschöpft habe: aus der geschichtlichen Darstellung des Marcus und aus einer Sammlung von Herrenreden. Ueberdies wollte Soltau zwischen einem Proto-Matthäus (um 75) und einer späteren Ueberarbeitung desselben zu unserem heutigen ersten Evangelium unterschieden und diesem späteren Ueberarbeiter gewisse eigenartige Zusätze, die im Proto-Matthäus noch fehlten, darunter insbesondere die Worte Matth. 16, 17 ff. überwiesen wissen; Petrus »der Fels«, auf dem die »Kirche« errichtet werden sollte, gehöre frühestens dem Ende des 1. Jahrhunderts an.[4]) Damit stimmte im Wesentlichen A. Jülicher überein; er anerkannte die von Soltau markierten Zusätze, namentlich die Petruslegenden (Matth. 14, 28 ff.; 16, 17 ff; 17, 24 ff.), als »spätere Wucherungen« und stellte gleichfalls die These auf, Marcus sei eine Hauptquelle sowohl für Matthäus wie für Lucas gewesen.[5]) Auch P. W. Schmiedel lieh der Anschauung Ausdruck, daß Matthäus und Lucas aus Marcus geschöpft haben;

[1]) Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller (1909) II², 59 ff.

[2]) Die synoptische Frage (1899) 136. 192.

[3]) P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion. 2. Aufl. (1904) 69 f.

[4]) Soltau W., Eine Lücke der synoptischen Forschung (1899) S. 25 f.; Zur Entstehung des ersten Evangeliums (Zeitschr. für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums, herausgeg. v. E. Preuschen (1900) I, 219 ff.; Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert (1901) 55 ff.

[5]) Einleitung in das Neue Testament. 5./6. Aufl. (1906) S. 273. 306.

alles, was uns Matthäus über Marcus hinaus von Petrus zu melden weiß, insbesondere die Verheißung 16, 17 ff., kann keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben.[1]) Dagegen findet Adalbert Merx, echt palästinische und zeitgenössische Luft atme man nur im Matthäus, der die Lokalfarben am besten erhalte, womit jedoch nicht gesagt sei, daß der Typus, nach welchem die Darstellung des Marcus gebildet sei, jünger sein müßte, im Gegenteil: sein Aufzug sei wohl relativ ursprünglich, aber diese Abschätzung sei nicht sofort auf die Details der Darstellung und der Reproduktion der Worte Jesu zu übertragen.[2]) Da sich aber Jesus niemals als den Judenmessias angesehen und erklärt hat, so ist Matth. 16, 17 ff. als eine den Urzusammenhang der Stelle, wie er im griechischen Marcus bewahrt wird, vollkommen zersprengende und vernichtende Interpolation zu bezeichnen.[3]) Von derselben Erwägung der Ungeschichtlichkeit des Messias-Anspruches Jesu aus kommt W. Wrede in seiner scharfsinnigen Untersuchung über »Das Messiasgeheimnis in den Evangelien« zu demselben Ergebnis; Matthäus hat den ihm über den Bericht des Marcus (8, 29) hinaus eigentümlichen Zusatz (16, 17—19) wahrscheinlich selbst gemacht.[4])

Einen bedeutenden Ruck vorwärts machte die synoptische Forschung mit den Evangelienkommentaren Julius Wellhausen's. An quellenkritischen Studien zur Geschichte des Pentateuchs wie des Islams zu vollendeter Meisterschaft herangereift, mit Sprache, Leben und Empfinden aller semitischen Völker innig vertraut und von liebevollem Verständnis für den Mutterboden des Christentums, die alttestamentliche Religion, beseelt, trat er ausgerüstet wie selten einer an seine Aufgabe heran.[5]) Mit derselben Entschiedenheit wie seine Vorgänger sprach sich Wellhausen[6]) für die Priorität des Marcus aus. Sie steht ihm schon aus dem Grunde fest, weil Marcus bei Matthäus und Lucas nicht bloß inhaltlich, sondern auch seiner ganzen Stoffanordnung nach wiederkehrt.[7]) Dazu kommt, daß seine Sprache viel ursprünglicher ist; überall schimmert bei ihm das Aramäische

---

[1]) Encyclop. Bibl., Gospels § 1. 148; Ministry §§ 3—5.

[2]) Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. II. 1 Das Evangelium des Matthäus (1902) S. VII f.

[3]) Ebd. S. IX f.; II. 2 Das Evang. Marcus und Lucas S. 91.

[4]) S. 116 ff. 161.

[5]) Vgl. Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung (1906) 37.

[6]) Vgl. besonders seine »Einleitung in die drei ersten Evangelien« (1905).

[7]) S. 43 f.

noch durch[1]), seine Wortstellung ist semitisch[2]) und seine Erzählungen nehmen sich bei ihm selbst noch semitischer aus als bei Matthäus und Lucas,[3]) die sprachliche wie sachliche Korrekturen an ihm vornehmen.[4]) Außer Marcus liegt dem ersten und dritten Evangelium noch eine Spruchsammlung (Q) als Quelle zu grunde.[5]) Sowohl Marcus als diese Sammlung waren ursprünglich aramäisch geschrieben und wurden erst später ins Griechische übersetzt.[6]) Beide Quellen stammen aus der jerusalemischen Urgemeinde; namentlich ist die Ueberlieferung, die Marcus bucht, verhältnismäßig reich für Jerusalem, dagegen arm für Galiläa, ein bemerkenswerter Fingerzeig dafür, daß seine Berichte schwerlich auf einen Urjünger zurückgehen.[7]) Allerdings hat auch schon unser Marcus eine Ueberarbeitung erfahren und einige sekundäre Bestandteile in sich aufgenommen.[8]) Aber von ihnen abgesehen ist er der älteste evangelische Schriftsteller.[9]) Er hat seinen Nachfolgern an eigentlich geschichtlichem Material wenig nachzulesen übrig gelassen, und was sie mehr wissen, ist von zweifelhaftem Wert,[10]) weshalb man sich für alles Geschichtliche natürlich an das Zeugnis des Marcus halten muß.[11]) Im allgemeinen folgt Matthäus seiner Marcus-Vorlage treuer als Lucas; den aus der Redesammlung entlehnten Lehrstoff ballt er zu großen Massen zusammen, während Lucas es liebt, ihn zu Tischreden zu verarbeiten.[12]) Auch hierin liegt ein starker Beweis für die Priorität des Marcus, bei dem Jesu Worte vorwiegend einzeln als Bestandteile und Pointen von Geschichten erscheinen. Wie sollte Marcus, wenn er die Redemassen des Matthäus vor sich hatte, dazu gekommen sein, sie zu zersprengen und in einzelne Elemente aufzulösen?[13]) Das dem ersten und dritten Evangelisten Charakteristische ergibt sich aus ihrem Sondergut. Als bezeichnendes Merkmal aller sekundären Züge gilt die zunehmende

---

[1]) S. 41. 54.
[2]) S. 19.
[3]) S. 15. 21. 25. 29.
[4]) S. 11. 44. 57. 58.
[5]) S. 65 ff.
[6]) S. 35.
[7]) S. 52 f.
[8]) S. 57.
[9]) S. 87.
[10]) S. 52.
[11]) S. 93.
[12]) S. 67. Dieselbe Beobachtung macht auch David Heinrich Müller, Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie (Wien 1908) S. 71.
[13]) S. 84 f.

Christianisierung des Stoffes, die Projektion des Christus des Gemeindeglaubens und der Kirche, welche unter dem Namen »Reich Gottes« ihre Gesetze erhält, in die wirkliche Geschichte.[1]) Diese Christianisierung ist nun besonders bei Matthäus schon weit fortgeschritten, wie sein Interesse für die ἐκκλησία, die nur bei ihm, an zwei Stellen, in das Evangelium hineinragt, aber auch für die kirchliche Organisation und Exkommunikation verrät.[2]) Auf Matthäus 16, 17 ff., wovon Marcus nichts weiß, darf man sich jetzt nicht mehr berufen,[3]) es ist ein späterer Einschub, der jedenfalls bei Lebzeiten Petri nicht mehr entstanden ist.[4])

Trotz einzelner Bedenken stimmte A. Harnack, der sich schon früher für die Abhängigkeit des Matthäus von Marcus und der Redesammlung (Q) ausgesprochen hatte[5]), den Ergebnissen Wellhausens zu.[6]) Hatte auch er bisher angenommen, daß Marcus auf den Lehrvorträgen Petri beruhe, so begegnete er sich nunmehr mit Wellhausen in ernsten Bedenken gegen die Zuverlässigkeit dieser Nachricht,[7]) und traf mit ihm auch darin zusammen, daß er in Marcus, dem Schüler des Petrus und Paulus, den ersten christlichen Schriftsteller erblickte.[8]) Wie nun aber Marcus auf jerusalemischer Ueberlieferung fußt, so ist auch die Redesammlung aus der Urgemeinde von Jerusalem erwachsen, so daß also unsere ganze synoptische Tradition, ein gewichtiges Zeugnis für ihre Glaubwürdigkeit, palästinisch-jerusalemischen Ursprungs ist und mit heidenchristlichen Kreisen, außer in der Redaktion des Lucas, nichts zu tun hat.[9]) Hatte jedoch Wellhausen dem Marcus die Priorität und den Vorzug nicht bloß vor Matthäus und Lucas, sondern auch vor der Spruchsammlung zuerkannt, so kam Harnack in seiner mit vorbildlicher Akribie geführten Untersuchung über die »Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lucas« (1907) zu dem Ergebnis: «Die Spruchsammlung und Marcus müssen in Kraft bleiben, aber jene steht voran.«[10]) Nun gehören aber die Herrenworte Matth. 16, 17 ff. weder der einen noch der anderen Hauptquelle an, sind viel-

[1]) Vgl. Jülicher a. a. O. 47 f.
[2]) S. 70.
[3]) S. 93 A.
[4]) Evang. Matth. 83.
[5]) Chronologie der altchristl. Litteratur bis Eusebius (1897) I, 653 ff., 692 ff.
[6]) Lukas der Arzt (1906).
[7]) Ebd. S. 113.
[8]) S. 113 ff.
[9]) S. 118.
[10]) S. 173; vgl. 157. 170 ff.

mehr eine ganz sekundäre Erzählung, ebenso wie die Geschichte von Petrus auf dem Meer (Matth. 14, 28 ff.) und die Rede von der Gemeindezucht (Matth. 18, 16 ff.).[1]) Mit vollem Rechte konnte daher Harnack betonen,[2]) daß man nach allen Regeln geschichtlicher Kritik dazu gezwungen sei, von einigen neutestamentlichen Stellen namentlich im Evangelium des Matthäus, auf welchen die absichtliche und direkte Stiftung der Kirche und des Primats Petri beruhen soll, abzusehen, so daß also jedes direkte äußere Band zwischen Jesus und der »Kirche« und ihren werdenden Ordnungen zerschnitten sei.[3]) Andererseits sei es eine üble Abschwächung unbestreitbarer historischer Tatsachen, mit protestantischen Exegeten und Historikern leugnen zu wollen, daß die palästinischen Kreise, aus welchen das Matthäusevangelium mit der Anordnung, die Kirche auf Petrus aufzubauen, hervorging, dem Petrus nach seinem Tod einen förmlichen Seelsorgeprimat, von dem die paulinischen Briefe freilich noch nichts wissen, zugeschrieben haben. Selbst der mehr konservativ gerichtete Hallesche Theologe Paul Feine anerkannte als »eins der sichersten Ergebnisse der Evangelienkritik dies, daß Marcus zeitlich nicht hinter Matthäus und Lucas steht, sondern zu den Quellen des ersten und dritten Evangeliums gehört«, obschon freilich auch unser heutiges Marcusevangelium nicht aus erster Hand stammt. Die in Matthäus 16, 18 f. ausgesprochene Anschauung weicht von Jesu Anschauung, wie wir sie aus der synoptischen Gesamtüberlieferung kennen, stark ab; die Autorität, welche dem Petrus in diesem Wort beigelegt wird, ist »nimmermehr aus den geschichtlichen Verhältnissen zur Zeit Jesu, sondern nur aus der Stellung, welche Petrus innerhalb der judenchristlichen Kirche gewonnen hat, zu erklären«, wenn auch dieser Ueberlieferung ein echtes Herrenwort zugrunde liegen mag.[4])

Auf dem Boden der sog. Zweiquellentheorie steht auch H. H. Wendt, der gleichfalls meint, Matth. 16, 18 f. und 18, 17 f. könnten nicht als authentisch überlieferte Worte Jesu gelten, wenn auch vielleicht der Kern von Matth. 16, 18 aus guter Ueberlieferung stamme.[5]) Dagegen nimmt Friedrich Spitta eine synoptische Urschrift an, älter als unser kanonischer Marcus und schon von Lucas benützt; daß ihr die Seligpreisung

---

[1]) S. 129.

[2]) Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts (1910) S. 1 ff.

[3]) Vgl. auch Dogmengeschichte I[4], 77. 88. 89 A. 1: »Die Herrenworte Matth. 16, 18 und 18, 17 gehören erst einer späteren Zeit an«.

[4]) Theologie des Neuen Testaments (1910) S. 15. 109 f.

[5]) Die Lehre Jesu. 2. Aufl. (1901) S. 153; 398 A. 1; 587 A. 1.

des Petrus Matth. 16, 17—19 nicht angehört haben kann, »dürfte in weitesten Kreisen anerkannt sein«.[1])

Hatten Schmiedel, Wellhausen und Harnack am petrinischen Ursprung der Marcus-Erzählung, wie wir eben gesehen, Zweifel geäußert, so trat Hermann von Soden ebenso warm für ihn wie für die Abfassung der Spruchsammlung durch den Apostel Matthäus ein.[2]) Zwei Urevangelien stehen uns demnach zu Gebote, von welchen das eine auf Petrus, das andere auf Matthäus zurückgeht, so daß also alle Bedenken gegen die Verläßlichkeit der Ueberlieferungen diesen beiden Urkunden gegenüber gegenstandslos sind.[3]) Gleich Wellhausen unterschied jedoch auch v. Soden in Marcus zwei Erzähler,[4]) wie denn der Suche nach dem Urmarcus mehrere Forscher, Johannes Weiß,[5]) R. A. Hoffmann[6]) und der Philologe E. Wendling[7]) eindringende Spezialforschungen widmeten. Alle kommen sie in der Anerkennung überein, daß Marcus das älteste Evangelium sei, eine Annahme, die, wie Johannes Weiß bemerkt,[8]) überhaupt keine Hypothese mehr ist, sondern ein wissenschaftliches Ergebnis. Mit v. Soden treten J. Weiss und Wendling für den petrinischen Ursprung jedenfalls eines Teiles von Marcus ein,[9]) während Hoffmann mit Wellhausen und Harnack als Hauptquelle des Marcus nicht die mündliche Tradition, etwa die Lehrvorträge des Petrus, sondern eine aramäische Urschrift betrachtet.[10]) Hoffmann erklärt auch, daß Matthäus 16, 17 ff. keinen Bestandteil der Urüberlieferung gebildet hat,[11]) und noch entschiedener spricht sich J. Weiß aus[12]): »Von einem Primat des Petrus im Sinne einer Herrschaft über die anderen Jünger oder über die Gesamtkirche haben wir bei Marcus noch nicht die leiseste Spur. Wohl steht Petrus im Apostelkatalog voran, wohl wird seine

---

[1]) Streitfragen der Geschichte Jesu (1907) S. 85 ff.; 118.
[2]) Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu (1904) 23 ff.
[3]) S. 63.
[4]) S. 22.
[5]) Das älteste Evangelium (1903).
[6]) Das Marcusevangelium und seine Quellen (1904).
[7]) Urmarcus (1905). Ders., Hilgenfelds Zeitschr. f. wissenschaftliche Theologie (1909) LI, 135 ff.
[8]) A. a. O. S. 1. Vgl. auch W. Bousset, Theol. Rundschau (1897) S. 10, wornach die sog. »Zwei-Quellentheorie«, d. h. die Annahme, dass unsere synoptischen Evangelien auf zwei Quellen, einer Geschichtserzählung (= Marcus) und einer Redesammlung, beruhen, »ein für allemal gesichert erscheint«.
[9]) J. Weiss 349; Wendling, Urmarcus 26.
[10]) S. 641.
[11]) Hoffmann S. 329.
[12]) Das älteste Evangelium 63.

Berufung vor allen anderen berichtet, wohl gehört er zu den drei Vertrauten, die bei den wichtigsten Momenten, am Totenbett, auf dem Verklärungsberge und in Gethsemane die höchsten Offenbarungen des Gottessohnes zu schauen bekommen. Aber, wie hier immer Andreas oder Johannes und Jakobus dabei sind, so ist diese Hervorhebung keine tendenziöse, sondern hat einen historisch-persönlichen Grund. Diese Nachrichten stammen eben sämtlich aus den Erinnerungen und Erzählungen des Petrus. Wenn Petrus bei Cäsarea Philippi das Wort führt, so deutet doch der Evangelist selber an, daß er nur der Sprecher der anderen ist und, anstatt ihn wie Matthäus durch die Seligpreisung auszuzeichnen, läßt er das herbe Satanswort folgen«. Zuvor schon hatte Joh. Weiß größtes und berechtigtes Aufsehen mit seiner Schrift »Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes«[1]) erregt, in welcher er den gelungenen Nachweis führte, daß Jesu Lehre in viel höherem Maße, als man bisher hatte wahr haben wollen, von den eschatologisch-apokalyptischen Strömungen und Stimmungen seiner jüdischen Zeitgenossen berührt und daher vielfach erst von ihr aus recht verständlich sei. Trotz manchen Widerspruchs erfreute sich diese These der Zustimmung der berufensten Fachgelehrten und darf heutzutage als Gemeingut der wissenschaftlichen Theologie betrachtet werden. Zu ihren eifrigsten Vertretern zählte Albert Schweitzer mit seinem geistvollen, hinreißend geschriebenen, wenn auch von mancherlei starken Uebertreibungen nicht freien Buche »Von Raimarus zu Wrede«,[2]) einer lehrreichen Geschichte der Leben-Jesu-Forschung von der Zeit der Aufklärung an bis zum Beginne des 20. Jahrhunderts. Sonderbarer Weise spricht sich nun gerade Schweitzer für die Geschichtlichkeit unserer Matthäus-Stelle aus, die freilich eschatologisch, von Petri Stellung im nahen Endreich, da die Apostel auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden, zu verstehen ist. »Wenn man der Stelle eine uneschatologische Deutung auf die empirische Kirche gibt, wird sie natürlich sinnlos, bringt den kurialistischen Exegeten Gewinn und den protestantischen Sorgen«.[3]) Auf die Seite dieser deutschen stellten sich französische Forscher wie

---

[1]) 2. Aufl. 1900.

[2]) Tübingen, Mohr 1906. Das Buch erntete in England größeren Beifall als in Deutschland. Zuvor war vom selben Verfasser und vom gleichen extremen eschatologischen Standpunkt aus erschienen: »Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu« (1901).

[3]) Von Reimarus zu Wrede S. 368 A. 1.

Aug. Sabatier,[1]) J. Réville,[2]) H. Monnier,[3]) Ch. Guignebert;[4]) auch sie sprachen dem Herrn, der angesichts der bevorstehenden Weltkatastrophe an keine neuen hierarchischen Einrichtungen gedacht habe, die Herrenworte Matth. 16, 17 ff. ab, die sie auf judenchristliche Tendenzen zurückführten.

Ueberraschend lange hatte es gedauert, bis die von der protestantisch-kritischen Schule in harter Arbeit erprobte und siegreich bewährte Forschungsmethode von katholischen Theologen übernommen ward, — freilich nur, um sofort mit dem abschreckenden Brandmal des Modernismus gezeichnet zu werden. Der erste, der sich konsequent und entschlossen auf den festen Boden einer dogmatisch unbefangenen, lediglich von wissenschaftlichen Erwägungen getragenen Behandlungsweise der evangelischen Berichte stellte, war Alfred Loisy. Schon in seinem wider Harnacks berühmte Vorlesungen über »das Wesen des Christentums« gerichteten Buche »Evangelium und Kirche«,[5]) wie in seinem an einen katholischen Apologeten gerichteten Brief über »Die Gründung und Autorität der Kirche«[6]) hatte der scharfsinnige Exeget, so sehr er die mittelbare und indirekte Einsetzung der Kirche durch Jesus betonte, die geschichtliche Tatsächlichkeit einer formellen und ausdrücklichen Kirchenstiftung durch den historischen Christus offen in Abrede gestellt. In seinem großen Kommentar zu den synoptischen Evangelien[7]) anerkannte er mit der deutschen Kritik wie den eschatologischen Charakter der Predigt Jesu so die Priorität des Marcusevangeliums, von dem Matthäus nach Inhalt und Stoffanordnung abhängt, und mußte sich daher aus dem einen wie aus dem anderen Grunde wider die Echtheit der Stelle Matth. 16, 17 ff. aussprechen. Wie konnte Jesus, wenn er den Einbruch des Gottesreichs und der furchtbaren Endkatastrophe für nahe bevorstehend hielt, an die Gründung einer auf ferne Jahrhunderte berechneten »Kirche« denken? Ueberdies ist das Wort »Kirche« den Evangelien — Matth. 16, 17 und 18, 18 ausgenommen — ebenso unbekannt wie die Sache. Jesus selbst hat nur immer das »Reich« und seine baldige Ankunft gepredigt. Von einer

---

[1]) Les réligions d'autorité et la réligion de l'esprit (1904) 209 ff.

[2]) Les origines de l'épiscopat (1894) 31 ff.

[3]) La notion de l'apostolat (1903) 132 ff.; la mission historique de Jesus (1906) 24.

[4]) Manuel d'histoire ancienne du christianisme (1906) 225 ff.; La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome (1909) 15 ff.

[5]) »L'Évangile et L'Église« (1903) p. 127 ff.

[6]) In der zur Verteidigung des ersteren Werkes verfaßten Schrift »Autour d'un petit livre« (1903) p. 157 ff.

[7]) Les Évangiles Synoptiques (1907) I, 131; II, 9 ff.

»Kirche« konnte doch erst die Rede sein, seitdem eine solche wirklich existierte, d. h. seitdem der Judaismus die apostolische Predigt verworfen und die christlichen Gruppen sich von der Synagoge getrennt und zu eigenen religiösen Gemeinschaften, zu »Kirchen« zusammengeschlossen hatten. Und selbst wenn Jesus von einer »Kirche« gesprochen hätte, so hätte er doch nicht gesagt, »meine Kirche«, wie er auch nicht sagte »mein Reich«. Die Worte, die Matthäus dem Herrn zuschreibt, hätten daher damals für die Apostel noch gar keinen Sinn gehabt; sie rühren nicht von Jesus selbst her, sondern geben sich als offenbarer späterer Einschub zu erkennen, der wahrscheinlich der letzten Schichte der redaktionellen Umarbeitung des ersten Evangeliums angehört. Sie stehen endlich im schärfsten Gegensatz zu dem unmittelbar nachfolgenden harten Tadel, daß Petrus, der soeben um seiner gottverliehenen Einsicht willen zum Eckstein der Kirche erwählt worden war, ein Stein des Anstoßes sei, ein Satan, der nicht was Gottes ist denke, sondern was der Menschen ist (Matth. 16, 20 ff. = Marc. 8. 32 ff.).

Eine ähnliche Stellung wie Loisy nehmen Romolo Murri und Georg Tyrrell, mit ihm die geistvollsten Führer des Modernismus, in der Frage nach der Stiftung der Kirche und des Primats durch Jesus ein. Zwar stößt sich Murri[1]) gleich der kirchlichen Orthodoxie an Loisys eschatologischer Erklärung des Gottesreichs, der gemäß sich Jesus bezüglich der Nähe des Endgerichts in einem Irrtum befunden hätte, weshalb er diesen einseitigen biblischen Kritizismus an der Hand einer entsprechenden theologischen und philosophischen Erklärung zu korrigieren unternimmt. Ihr zufolge war die Eschatologie des Gottesreiches nicht etwa eine Täuschung, sondern die notwendige zeitgeschichtliche Einkleidung der Frohbotschaft Jesu. Immerhin bekennt auch Murri, Jesus habe sich mit den Einzelheiten einer Einrichtung nicht abgegeben, die ihre wesentlichen Verfassungsbestandteile erst im Verlaufe eines Prozesses der Selbstbehauptung und Anpassung erhalten sollte, wie wir denn diese Verfassungsbestandteile, von den wichtigsten bis zu den geringfügigsten, erst nach und nach in der klassischen, griechisch-römischen Epoche der kirchlichen Konsolidation auftauchen sehen. Dagegen schließt sich Tyrrell[2]) entschieden der radikal-eschatologischen Richtung Albert Schweitzer's an und will gleich ihm keinen zwingenden Grund zur Bestreitung der Geschichtlichkeit der petrinischen Verherrlichung sehen, versteht aber unter

[1]) Filosofia della fede 57 ff.
[2]) Christianity at the crossroads (1910) 57.

»Kirche« keine juridische, verfassungsmäßige Einrichtung, sondern die Gesamtheit der Auserwählten oder Prädestinierten, und nähert sich also der Auffassung Loisys in demselben Maße, in dem er sich von der offiziell kirchlichen entfernt.

Solange Zweifel an der Echtheit der Auszeichnung Petri immer nur von der protestantischen Kritik vorgebracht worden waren, hatten sie seitens der katholischen Theologen wenig Beachtung gefunden[1]); nun aber, da sie von katholischen Gelehrten übernommen waren und auch in kirchlichen Kreisen ungeheures Aufsehen erregten, konnten und durften sie nicht länger mit Stillschweigen übergangen werden. So erhob sich zunächst wider Loisy P. Batiffol, um die Einsetzung der Kirche und des Primates Petri durch Jesus zu erhärten.[2]) Er bestreitet vor allem, daß die Verkündigung Jesu den ausschließlich eschatologischen Charakter gehabt habe, den ihr Loisy zuschreibe. Jesus war im Gegenteil keineswegs so sehr von der Erwartung der Parusie beherrscht, als man vielfach annimmt. Sein Blick beschränkte sich nicht auf die nächste Zukunft, so daß die Gründung der Kirche und die Anordnung einer kirchlichen Verfassung mit Petrus als Oberhaupt zwecklos gewesen wäre; und ebensowenig verlor sich die älteste Christenheit in apokalyptischen Träumen. Wäre die christliche Predigt nichts Anderes gewesen, als eine Botschaft von der nahen Parusie, so wäre sie von Anfang an gar nicht lebensfähig gewesen. Denn einerseits hätte sie nur bei den für diese Botschaft empfänglichen, weil vorbereiteten Juden, nicht aber bei den Heiden Wurzel schlagen können, und andererseits hätte sie die ungeheure Enttäuschung nicht überlebt, die der Nichteintritt der Parusie unfehlbar nach sich gezogen hätte. Hat man aber erst mit der Hypothese aufgeräumt, als habe weder Jesus noch die Urchristenheit an eine ferne Zukunft und an die Notwendigkeit einer kirchlichen Verfassung gedacht, so fällt von selbst der Haupteinwand hinweg, den die Kritik wider die Stiftung der Kirche und des Primats Petri erhebt. Die auffallende Tatsache, daß Marcus und Lucas von dem Vorrange, den der Herr dem Petrus nach Matthäus 16, 17 ff. verliehen haben soll, nichts melden, ist allerdings nicht zu bestreiten. Ebenso ist

---

[1]) Vgl. jedoch A. Michiels, der sich in seinem gelehrten Werke De origine episcopatus (1900, S. 20—48) hauptsächlich wider A. Resch und J. Reville wendet.

[2]) Jésus et l'église, Bulletin de littérature ecclésiastique publié par l'institut catholique de Toulouse (Nr. 10 Déc. 1903, Nr. 1 Janv. 1904) p. 27 ff.; L'enseignement de Jésus, 5. édit. (1905) p. 186 ff.; L'église naissante et le catholicisme (1909) p. 94 ff.

nicht in Abrede zu stellen, daß das Wort »ecclesia« sonst nirgends in den Evangelien vorkommt, während es sich häufig bei Paulus findet, der auch das kühne Bild vom Bau einer Gemeinde bezw. Kirche gebraucht und entwickelt hat. Immerhin kann man nicht behaupten, erst Paulus habe das Wort »ecclesia« geprägt, das sich schon in der griechischen Uebersetzung des alten Testaments wie in der Apostelgeschichte findet. Der Ausdruck »meine Kirche« steht im Munde Jesu allerdings ohne Analogien im ganzen neuen Testamente da; gleichwohl müßte die Existenz solcher Analogien schließlich noch mehr beunruhigen als ihr Mangel, da diese Wendung, wenn sie erst später gebildet worden wäre, in der Sprache der paulinischen Briefe und der Apostelgeschichte wohl nicht ganz ohne Spuren geblieben wäre. Obschon ferner das Reich Gottes und die Kirche, zwei Größen, die seit Augustin miteinander identifiziert werden, nicht miteinander zu verwechseln sind, so kann man doch nicht mit Loisy sagen: Das Reich Gottes hat Jesus gepredigt und die Kirche ist gekommen. Vielmehr war die Kirche in der kleinen Schar, die sich um Jesus gesammelt hatte, im Kerne und Keime bereits vorhanden. Ihr galt das Wort: »Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn eurem himmlischen Vater hat es gefallen, euch das Reich zu geben« (Luc. 12, 32). Demnach ist diese kleine Herde etwas vom Reiche Verschiedenes; sie hat in Christus ihren Hirten und in den zwölf Aposteln ihre Stützen und ist bereits so gefestigt, daß der Hirte geschlagen werden kann, ohne daß sie zersprengt würde. Hat doch Jesus unter den Zwölfen einen erwählt, der sie sammeln und zusammenhalten soll, indem er nach Luc. 22, 31 f. sprach: »Simon, Simon, siehe der Satan hat sich euch ausgebeten, um euch zu sieben wie den Weizen; ich aber habe für dich gebetet, auf daß dein Glaube nicht ausgehe. Und du, wenn du dich wieder bekehrt haben wirst, stärke deine Brüder.« Sonach kann man nicht sagen, daß nur Matthäus die Privilegisierung Petri berichte; auch Johannes 21, 15 ff. meldet, daß Christus nach der Auferstehung am See Tiberias dreimal zu Petrus gesprochen habe: »Weide meine Lämmer, weide meine Schafe«. Endlich hat Jesus, wenn er sich auch zunächst zu den verlorenen Schäflein des Hauses Israel gesandt wußte (Matth. 15, 24), doch auch die Heiden nicht ausgeschlossen. Das Gottesreich kennt keine nationalen Schranken. Es steht allen Menschen, allen Völkern offen und soll von den Aposteln allen Nationen gepredigt werden, ein Auftrag, der sich mit dem engen, eschatologischen Horizont, den Jesus nach Loisy besessen hätte, nicht wohl verträgt.

Ueber die synoptische Quellenfrage läßt sich Batiffol vorsichtiger Weise nicht näher aus. Er nimmt eine dreifache Ueberlieferung an: eine erste, die allen drei Synoptikern gemeinsam und im wesentlichen mit Marcus identisch ist; eine zweite, die sich bei Matthäus und Lucas findet, doch auch dem Marcus nicht ganz unbekannt ist; endlich ein jedem Evangelisten eigentümliches, der mündlichen oder schriftlichen Tradition entlehntes Sondergut.[1])

Im Rahmen dieser Ausführungen Batiffols bewegen sich im wesentlichen auch die Abhandlungen, die andere französische Theologen demselben Gegenstand gewidmet haben. So der Dogmenhistoriker J. Tixeront in dem Aufsatze »L'église a-t-elle été fondée par Jésus-Christ et avec les caractères du Catholicisme?«.[2]) Sodann E. Vacandard, der bekannte Biograph des hl. Bernhard, in seinen »Études de Critique et d'Histoire Religieuse«.[3]) Ferner Yves de la Brière in seiner Abhandlung »La primauté de saint Pierre dans le nouveau testament«.[4]) Endlich der römische Prälat Arthur Stapylton Barnes in seinem Artikel »The alleged Papal Charter — is it authentic? A. Reply«[5]) wider den Kanonikus J. Hammond, der die Echtheit der Stelle Matth. 16, 17 ff., der vermeintlichen Stiftungsurkunde des Papsttums, in Zweifel gezogen hatte.[6]) Barnes beruft sich darauf, dass nicht etwa nur, wie Hammond meine, Matth. 16, 17 ff., sondern auch noch eine Menge anderer Stellen, besonders Luc. 22, 31 und Joh. 21, 15 ff., für die göttliche Einsetzung des Primats spreche und daß, selbst wenn gar kein biblischer Beweis zu führen wäre, doch schon das Zeugnis und die Lehre der Kirche genügten.

II. Die Stiftungsfrage im Lichte der Eschatologie.

Ueberblickt man nun die von der neueren Forschung in der Frage nach der biblischen Begründung der Kirche und des Primats eingenommene Haltung, so läßt sich eine erfreuliche

[1]) L'enseignement de Jésus p. X.

[2]) Conférence donnée aux facultés catholiques, gedruckt im Jahrgange 1909 der Zeitschrift »L'Université Catholique«, Nouvelle série t. LXII p. 5—22.

[3]) Deuxième série (Paris, Lecoffre 1910) p. 3—47: »L'institution formelle d'Eglise par le Christ«.

[4]) Études par des pères de la compagnie de Jésus (1909) 119, 585 ff; 729 ff.

[5]) Contemporary Review Nr. 531 p. 326—32.

[6]) The alleged papal charter, is it authentic? Contemporary Review 1910 Nr. 530 p. 165—176.

Besserung gegenüber der Behandlungsweise, wie sie im Reformationszeitalter beliebt war, unmöglich verkennen. Namentlich ist man protestantischerseits ruhiger und objektiver geworden. Nicht mehr blinder Haß wider den »römischen Antichrist«, nicht mehr konfessionelle Befangenheit und leidenschaftliche Polemik führt das Wort, sondern ernste wissenschaftliche Erwägung. Nicht mehr nach Konfessionen scheiden sich die Gegner, sondern nach Gründen. Wie protestantische Gelehrte für, so sind katholische gegen die Geschichtlichkeit des heiß umstrittenen Herrenwortes; die einen wie die anderen wissen nur zu gut, daß, wie immer die Entscheidung auch fallen mag, die Lösung ja doch nur akademischen Wert und Charakter hat und eine mit den realen Mächten dieser Welt so stark und vielseitig verwobene Institution wie das Papsttum nicht ernstlich und jedenfalls nicht unmittelbar zu bedrohen vermag.

Zwei Probleme sind es nun hauptsächlich, von deren Entscheidung — wie wir schon eingangs bemerkt und aus der Verfolgung der wichtigsten neueren Litteratur ersehen haben — die Stellung der Forscher in der Echtheitsfrage der Matthäusstelle abhängt: das eschatologische und das synoptisch-kritische. War die Eschatologie, die Ueberzeugung von der nahen Ankunft des messianischen Reiches, eine bestimmende Größe in der religiösen Gedankenwelt Jesu? Ist Matthäus der Urevangelist, dem als apostolischen Augen- und Ohrenzeugen oder doch Repräsentanten der ältesten, allen späteren Berichten zugrunde liegenden Ueberlieferung unbedingte Glaubwürdigkeit zukommt? Oder ist sein Evangelium späteres Lehngut, das bereits sekundäre Bestandteile aufweist und charakteristische Tendenzen und Züge einer fortgeschritteneren Entwicklung verrät?

Wenn Jesus wirklich von der unmittelbaren Nähe der messianischen Herrschaft und seiner eigenen Ankunft zur Aufrichtung derselben, seiner Parusie, lebhaft durchdrungen war, wenn sein Blick nicht in ferne Jahrhunderte schweifte, sondern vom engen Horizont einer vielleicht schon in kürzester Frist hereinbrechenden Katastrophe begrenzt war, so kann er an die Stiftung eines neuen religiösen Verbandes mit einer rechtlichen, die Stürme der Zeiten überdauernden Organisation nicht wohl gedacht haben. Ohnehin war er Laie, nicht Priester; ein Sohn des armen, niederen, von den Hohen und Vornehmen gequälten Volkes, daher von Haus aus ohne priesterlich-hierarchische Interessen. Sein ganzes öffentliches Leben und Wirken war ein einziger, von flammender Entrüstung getragener Krieg wider die empörende Heuchelei und Anmaßung einer satten, selbstgerechten, hochmütigen Priester- und Theologenkaste und wider die unerträglichen Lasten, die sie anderen aufbürdete, während

sie selbst keinen Finger rührte. Durch alle Jahrhunderte drang das markerschütternde Wehe, das er den Pharisäern und Schriftgelehrten zuschleuderte, — und er hätte daran denken sollen, eine neue Hohepriester- und Pharisäerkaste zu schaffen und seine eigenen Jünger und Anhänger in die drückenden Bande eines noch viel härteren und schmählicheren Joches zu schmieden? Unermüdlich hatte er auf Verinnerlichung, Vertiefung, Vereinfachung des religiösen Lebens gedrungen und Gottes unverbrüchliche Gebote allem menschlichen Gewissenszwang entgegengestellt, — und er hätte neue Aeußerlichkeiten einführen, neue Menschensatzungen, neue Statuten, neue Fußangeln bringen sollen? Das eine Große, Letzte und Höchste hatte er immer verkündet, die Liebe zu Gott und zum Nächsten; mit zärtlicher Hirtensorge hatte er die irrende Seele ihrem Gotte, das pflichtvergessene Kind seinem Vater ans erbarmende Herz gelegt, — und er hätte die Seele und Gott neuerdings auseinander reißen und ein Heer anspruchsvoller Mittelpersonen zwischen sie drängen sollen? Zu Söhnen Gottes hatte er seine Lieblinge geadelt, und er hätte sie zu Pfaffenknechten erniedrigen sollen? Kindlichkeit, Demut und Selbsterniedrigung hatte er stets gepredigt und seinen Jüngern ausdrücklich verboten, sich Meister oder Vater oder Führer nennen zu lassen, da sie alle unter einander Brüder und Kinder desselben Vaters seien, — und er hätte neue hierarchische Gewalten und Rangordnungen gründen sollen?[1])

Selbst wenn sich also Jesus mit der Stiftung einer neuen Religionsgesellschaft getragen hätte, so konnte er ihr doch seiner ganzen, uns aus den Evangelien bekannten geistigen Richtung nach keine rechtlich-hierarchische Verfassung zugrunde legen. Am allerwenigsten aber konnte er eine solche Religionsgesellschaft einrichten wollen, wenn er mit dem baldigen Zusammenbruch alles Bestehenden rechnete. Man mag ja immerhin mit Jülicher[2]) den schärfsten Protest wider jene eschatologische Deutung der Predigt Jesu erheben, wornach sie in nichts Weiterem als in der Ankündigung des nahen Reiches und in der Mahnung zu der für die Erlangung desselben nötigen Buße bestanden hätte. Man mag auch mit v. Dobschütz den tatsächlichen Einfluß der eschatologischen Anschauungen auf Jesu religiöse Gesamtrichtung manchen Ueberspannungen gegenüber auf sein gebührendes Maß zurückführen.[3]) Unbestreitbar ist

[1]) Ueber die anti-hierarchischen Grundsätze Jesu vgl. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangel. Geschichte 461 f.; Wernle, Die Anfänge unserer Religion. 2. Aufl. 65. 69.

[2]) Vgl. Kultur der Gegenwart I, IV, 60.

[3]) »The Eschatology of the gospels« (The Expositor 1910, March/April); The Significance of early christian Eschatology, Transactions

doch, daß die Anerkennung einer sei es nun etwas mehr oder weniger scharf ausgeprägten eschatologischen Richtung nachgerade Gemeinbesitz der wissenschaftlichen Forschung geworden ist; selbst Jülicher entzieht sich ihr nicht und auch Harnack trägt ihr trotz prinzipieller Ablehnung der geistvollen Uebertreibungen Albert Schweitzers[1]) ausgiebig Rechnung.[2]) Um so hartnäckiger sträubt man sich katholischerseits, ihr Gerechtigkeit widerfahren und die Folgerungen gelten zu lassen, die sich aus ihr unentrinnbar ergeben.

Und doch kann sich kein unbefangener Leser der Evangelien dem fast elementar wirkenden Eindruck entziehen, daß Jesus seinen Jüngern nicht bloß die Parusie überhaupt, sondern ganz besonders die Nähe derselben mit unzweideutigen Worten in Aussicht gestellt hat. Zwar hatte er erklärt: »Ueber jenen Tag und die Stunde weiß niemand etwas, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater.« (Marc. 13, 32.) Aber er war nicht müde geworden, seine Jünger zu unablässiger Wachsamkeit, zu steter Bereitschaft auf das gewaltige Ereignis zu mahnen; denn wie der Dieb in der Nacht (Matth. 24, 43), wie der Blitz, der vom Osten ausgeht und bis zum Westen leuchtet, so wird die Ankunft des Menschensohnes sein (Matth. 24, 27). Der Einprägung dieser dringlichen Mahnung dient eine Reihe der schönsten Parabeln, die alle in die strenge Aufforderung ausklingen: »Denn ihr wißt nicht, wann der Hausherr kommt, ob gegen Abend oder um Mitternacht oder beim Hahnenschrei oder am Morgen. Daß er nur nicht plötzlich komme und euch schlafend finde! Was ich euch sage, das sage ich allen: wachet!« (Marc. 13, 35 ff.) Kann nun auch der genaue Zeitpunkt der Parusie nicht vorausgesagt oder sicher berechnet werden, so tritt sie doch auch nicht völlig unvermittelt und jäh ein, sondern wird durch schauer-

---

of the third international Congress for the history of religions vol. II, 312 ff. Vgl. ebd. (S. 305 ff.) Peabody, N. T. Eschatology and N. T. Ethics.

[1]) Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis (1901); Von Reimarus zu Wrede (1906).

[2]) Vgl. Dogmengeschichte I[4], 67 f. Dem widerspricht auch nicht der Befund in »Sprüche und Reden Jesu« S. 173: »Vor allem wird die Uebertreibung des apokalyptisch-eschatologischen Elements in der Verkündigung Jesu und die Zurückstellung der rein religiösen und moralischen Momente hinter jenes immer wieder ihre Widerlegung durch die Spruchsammlung finden. Sie bietet die Gewähr für das, was in der Verkündigung Jesu die Hauptsache gewesen ist: Die Gotteserkenntnis und die Moral zu Buße und Glauben, zum Verzicht auf die Welt und zum Gewinn des Himmels — nichts anderes.« Gewiß. Aber die Moral zu Buße und Verzicht hatte eben das nahe Gottesreich zur Voraussetzung, das auch der Spruchsammlung keineswegs fremd ist.

liche Drangsale und entsetzliche Elementarereignisse eingeleitet, die jedenfalls die noch lebende Generation, also die Zeitgenossen Jesu noch ereilen. »Wahrlich ich sage euch: Dieses Geschlecht wird sicher nicht dahingehen, bis dies alles geschehen sein wird« (Marc. 13, 30). »Wahrlich ich sage euch: Einige von denen, die hier stehen, werden den Tod nicht kosten, bis sie den Menschensohn gesehen haben, wie er kommt in seiner Königsmacht« (Matth. 16, 28; Marc. 9, 1; Luc. 9, 27). »Wenn man euch in dieser Stadt verfolgt, so fliehet in eine andere; wahrlich ich sage euch: ihr werdet nicht fertig werden mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt« (Matth. 10, 23). Noch beim letzten Abendmahle beteuerte der Herr den Aposteln: »Von nun an werde ich nicht mehr trinken von diesem Gewächse des Weinstocks bis zu dem Tage, da ich es mit euch neu trinken werde im Reiche meines Vaters« (Matth. 26, 29; Marc. 14, 25; Luc. 22, 18). Und noch vor dem Hohenpriester erklärte er: »Ich sage euch, von nun an werdet ihr den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten Gottes und kommen auf den Wolken des Himmels« (Matth. 26, 64; Marc. 14, 62; Luc. 22, 69). Und das sind nun, wie ja schon ihre Menge zeigt, nicht etwa nur vereinzelte, aus dem Rahmen der sonstigen Anschauung Jesu herausfallende Aeusserungen, sondern Aussprüche, die mit seiner gesamten religiösen Geistesrichtung unauflöslich verwoben, in seiner Gedankenwelt aufs tiefste verankert sind. Allerdings muß man sich vor der Uebertreibung hüten, das Wesen der Lehre Jesu in der Parusie erblicken zu wollen. Aber so gewiß die Predigt Jesu unendlich mehr ist als bloß Enderwartung, ebenso gewiß ist auch, daß sie von dieser Erwartung durchtränkt und getragen ist und gerade durch sie ihre charakteristische, zeitgeschichtliche Färbung erhält. Nur von ihr aus ist die weltabgewandte, fast möchte man sagen kulturfeindliche Härte und Schroffheit so mancher Forderungen Jesu begreiflich. Nur um sein täg l i c h e s Brot soll man, auf das Kommen des himmlischen Reiches unablässig gefaßt, den Vater bitten, dieses tägliche Brot muß genügen. Nicht bloß nicht übermäßig lieben, wie die heutige verwässernde, absichtlich abschwächende kirchliche Schriftauslegung will, nein, h a s s e n muß man Vater und Mutter, Weib und Kind (Luc. 14, 26). Nicht bloß nicht rächen soll man sich an seinen Feinden, nicht bloß nicht Böses mit Bösem vergelten; nein, l i e b e n muß man sie, und dem, der dich auf den rechten Backen schlägt, mußt du auch den linken reichen, und dem, der dir den Rock nehmen will, auch den Mantel überlassen (Matth. 15, 38 ff.). Nicht bloß keinen Meineid darf man leisten, man darf überhaupt nicht schwören (Matth.

5, 33). Nicht bloß nicht mißbrauchen soll man seine Besitztümer, man muß sie ganz weggeben und an die Armen verschenken (Matth. 10, 21 ff.). Nicht bloß nicht aufgehen soll man in der Sorge um Leib und Leben, sondern man soll sich aller Sorge überhaupt entschlagen und nicht auf das Morgen bedacht sein, sondern nach dem Gottesreich trachten, dann wird alles dreingegeben werden (Matth. 6, 25 ff.). Daß die strenge Beobachtung derartiger Forderungen zur völligen Anarchie führen und nicht bloß alle geordnete Rechts- und Staatsordnung umstürzen, sondern auch jeden geregelten Haushalt ausschließen und den psychischen wie physischen Untergang der ganzen Menschheit nach sich ziehen müßte, liegt klar zu Tage und ward längst erkannt. Tatsächlich halten sich denn nicht einmal die strengsten und frömmsten Kirchen- und Ordensmänner, die an Sorge für Leib und Leben und irdische Habe oft viele Weltleute beschämen, an Jesu Mahnungen, und die Gesetze und Einrichtungen aller christlichen Länder sind über sie längst zur Tagesordnung übergegangen. Und sie taten gut daran. Denn die Voraussetzungen, unter welchen jene Forderungen gestellt worden sind, haben sich längst als hinfällig erwiesen. Am Himmel Jesu flammte die blutrote Abendsonne; die düstere Stimmung des bevorstehenden Weltuntergangs ließ keine volle, helle Freude an den raschem Tode geweihten Dingen dieser Welt aufkommen. Das Ende naht, das Gericht steht vor der Türe, jeden Augenblick kann der Herr zum Alles entscheidenden letzten Kampfe erscheinen — was sollen da all die kleinlichen, das Herz doch nur von dem Einen Großen, das wahrhaft nottut, ablenkenden Sorgen und Kümmernisse! Wenn aber das Ende bevorsteht und der Herr im Anzuge ist, — wozu eine Kirche, ein Papsttum?

Aber das Ende kam nicht. Natürlich wurde die unleugbare Nichterfüllung der klarsten Voraussagungen Jesu der späteren Kirche umsomehr zum schweren Problem, je weiter der unaufhaltsame Prozeß voranschritt, in dem der Menschensohn zum metaphysischen Gottessohn ward. Da nun einerseits weder die Tatsächlichkeit der eschatologischen Prophezeiungen Jesu noch ihre Nichterfüllung zu leugnen war, andererseits die Gottheit Jesu gerade mit seinen Wundern und Weissagungen begründet wurde und natürlich jeden Nichteintritt der letzteren ausschloß, so blieb nichts übrig, als jene Voraussagungen umzubiegen und anders auszulegen. Schon die apostolische Zeit begann mit solchen Verlegenheitskünsten und Retouchierungsversuchen. Hieher gehören kleine, bei Marcus noch fehlende, aber schon bei Matthäus und Lucas bemerkbare Angaben, daß der zurückerwartete Herr in fernes Land gereist sei

(Luc. 19, 12), und daher erst nach langer Zeit wiederkehren werde (Matth. 25, 19), oder auch, daß er seine Rückkehr absichtlich verzögere (Matth. 24, 48; 25, 5; Luc. 12, 45). Der Verfasser des zweiten Petrusbriefes sieht sich gegen »spottsüchtige Leute« zu polemisieren genötigt, die da sprechen: »Wo ist die Verheißung seines Kommens?« Und er antwortet mit der seither so oftmals wiederholten Versicherung: »Ein Tag ist bei dem Herrn wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag. Der Herr ist nicht saumselig mit seiner Verheißung, wie es einige für Saumseligkeit halten, sondern er ist langmütig um euretwillen, er will nicht, daß einige umkommen, sondern alle zur Sinnesänderung gelangen. Kommen wird aber der Tag des Herrn wie ein Dieb! Dann werden die Himmel sausend vergehen« (2. Petr. 3, 3 ff.). Allmählich wurden sodann die mit der Parusie der Versicherung Jesu gemäß verbundenen kosmischen Vorgänge, das Erlöschen der Sonne und des Mondes und das Herabfallen der Sterne in seelische Vorgänge und innere psychologische Erlebnisse umgedeutet und die vom Herrn selbst als Weltkatastrophe geschilderte Parusie entweder mit der Zerstörung Jerusalems identifiziert oder individualisiert und auf den Tod des einzelnen Menschen bezogen, mit dem die Ankunft Jesu zum Gericht über das abgelaufene Lebenswerk verbunden sei. Die Apologetik aller Jahrhunderte bot ihren Scharfsinn auf, um den Weissagungen Jesu wenigstens zu einem Scheine der Erfüllung zu verhelfen, und die seit den Tagen der Väter so beliebte allegorische Schriftauslegung trug ihren redlichen Anteil hiezu bei. Die heutigen Dogmatiker und Apologeten sind über diese kniffigen Mittelchen noch immer nicht hinausgekommen; selbst Vacandard gibt sich die heißeste Mühe, die ihm so ungelegenen eschatologischen Voraussagungen Jesu hinweg zu interpretieren und muß sich sogar in den von Jesuiten geleiteten »Etudes« vorwerfen lassen, daß eine weniger anfechtbare Widerlegung der eschatologischen Einwände recht wünschenswert wäre.[1]) Gerade dieses krankhafte Bestreben, das helle Sonnenlicht wegzuleugnen und die klarsten Stellen zu verdrehen, hat den Theologen immer wieder den wohlverdienten Vorwurf der Unehrlichkeit und Unwahrhaftigkeit eingetragen. Mildernde Umstände sind ihnen freilich nicht ganz zu versagen. Denn sie erkennen in der Eschatologie ihre Achillesferse und sehen in ihr den treibenden Keil, der die orthodoxe Dogmatik sprengt. Und doch

[1]) »L'on désirerait trouver des solutions moins contestables au problème eschatologique« (Études. Revue fondée en 1856 par des Pères de la Compagnie de Jésus, 47 année t. 122, 1910 Fevr. p. 421 s.).

scheitern all ihre Bemühungen rettungslos am harten Granit der geschichtlichen Ueberlieferung. Denn nicht bloß Jesus selbst, auch das ganze Urchristentum ist von der festesten Ueberzeugung beseelt, daß die Parusie jeden Tag hereinbrechen könne. Mit elementarer Deutlichkeit spricht dies Paulus aus 1 Thess. 4, 15 ff.: »Denn das sagen wir euch auf grund eines Herren-Wortes: wir, die Lebenden, die bis zur Ankunft des Herrn Uebrigbleibenden, werden den Entschlafenen nicht zuvorkommen; denn der Herr selbst wird mit lautem Ruf, bei der Stimme des Erzengels und bei Gottes Posaunenschall vom Himmel herabsteigen; und dann werden die verstorbenen Christen zuerst auferstehen. Darnach werden wir, die Lebenden, die Uebrigbleibenden, mit ihnen zusammen auf Wolken entrückt werden, dem Herrn entgegen, in die Luft. Und fortan werden wir beim Herrn sein allezeit. So tröstet denn einander mit diesen Worten. Ueber die Zeiten und Stunden, liebe Brüder, braucht man euch nicht zu schreiben. Ihr selbst wißt ja ganz genau: Der Tag des Herrn kommt, wie ein Dieb in der Nacht.« Aehnlich spricht sich der Apostel 1 Kor. 15, 51 ff. aus, und er unterlässt es nicht, die praktischen Folgerungen aus diesem seinem Glauben an die unmittelbare Nähe der Weltkatastrophe zu ziehen, wenn er 1 Kor. 7, 26 ff. rät: um der bevorstehenden Not willen wäre es gut, unverheiratet zu bleiben, obschon der nicht sündigt, der sich verheiratet. »Die Frist ist nur noch kurz . . . die Gestalt dieser Welt geht dahin«. Dieselbe Stimme tönt uns aus anderen neutestamentlichen Schriften entgegen, am ergreifendsten aus der geheimen Offenbarung mit ihrem Schlußseufzer: »Komm Herr Jesus!« »Ja, ich komme bald!«

Um den Herrn vom Vorwurf eines Irrtums entlasten zu können, hat man seine Zuflucht auch zur Behauptung genommen, nicht er selbst habe die Nähe der Parusie vorhergesagt, sondern solche Aussprüche seien ihm erst von der späteren Gemeinde in den Mund gelegt worden, die, ihn mißverstehend, ihre eigene Erwartung auf ihn übertrug. Allein Paulus erklärt ja ausdrücklich: »Das sagen wir euch auf Grund eines Herren-Wortes«; und er zitiert den Spruch Jesu vom Dieb in der Nacht. Und wenn die spätere Gemeinde dem Herrn so viele Aeusserungen über das Endgericht in den Mund gelegt hat, warum dann nicht auch die eine vom Felsenmann und vom Bau seiner Kirche? Verwirft man die Eschatologie, so reisst sie, mit den Fundamenten der Predigt Jesu unlöslich verwachsen, auch diese nach sich ins Verderben, und auch der Felsen stürzt dann samt der Kirche. Besteht aber die Eschatologie, was ernstlich nicht zu bestreiten ist, zu recht, dann kann Jesus die Stiftung einer Kirche und einer kirchlichen Hierarchie nicht

in Aussicht genommen haben. Wenn er überzeugt war — und er war es nach Ausweis des Quellenbestands — dass noch seine Zeitgenossen bei ihren Lebzeiten den Menschensohn schauen werden, wie er niederschwebt auf den Wolken des Himmels, dann kann die Kirche mit ihrer Verfassung und mit ihrer Jahrhunderte, Jahrtausende umfassenden Entwicklung und Geschichte unmöglich in seinem Gesichtsfelde gelegen haben! Das anerkennt auch Batiffol offen, wenn er sagt: »Hat man erst einmal mit der Hypothese der Kritiker aufgeräumt, nach denen Jesus das letzte Stündlein der Welt angebrochen wähnte, dann hat man freie Hand, mit der Schwierigkeit aufzuräumen, die dieselben Kritiker erheben, als habe nämlich Jesus die Kirche nicht voraussehen können, weil er überhaupt für nichts auf der Welt eine nahe Zukunft voraussah.«[1]) Ganz richtig; nur echt apologetisch ein bischen verdreht. Denn die Eschatologie Jesu ist keine »Hypothese der Kritiker«, wie Batiffol meint, sondern bittere, echt evangelische Wahrheit.

Batiffol behauptet, die Lehre Jesu würde, wenn sie nichts als eine Botschaft vom nahen Ende war, gar nicht lebensfähig gewesen sein; denn sie hätte dann nur bei den für diese Botschaft empfänglichen, weil vorbereiteten Juden, nicht aber bei den Heiden Wurzel schlagen können und überdies die furchtbare Enttäuschung nicht überlebt, die der Nichteintritt der sehnlich erwarteten Parusie unfehlbar nach sich gezogen hätte. Ohne eine kleine Entstellung geht es auch hier wieder nicht ab; denn es fällt den Kritikern und Modernisten nicht ein, zu behaupten, die Lehre Jesu sei »nichts als eine Botschaft vom nahen Ende« gewesen. Und wie kann ein mit der Geschichte der ältesten Zeit des Christentums so vertrauter Gelehrter wie Batiffol übersehen, daß gerade die Eschatologie den Siegeslauf der christlichen Predigt, weit entfernt, ihn zu hemmen oder zu lähmen, erst recht besiegelte und beflügelte, da sie der in den weitesten Kreisen der hellenistisch-römischen Kulturwelt verbreiteten weltmüden Dekadencestimmung völlig entsprach?[2]) Daß aber ein Leben und Wachstum des Christentums trotz der kolossalen

[1]) L'Église naissante S. 99: »Quand on a écarté l'hypothèse des critiques pour qui Jésus se croyait à la dernière heure du monde, on est au large pour écarter la difficulté que font ces mêmes critiques, à savoir que Jésus ne pouvait prévoir l'Église, puisqu'il ne prévoyait aucun avenir prochain à rien en ce monde.«

[2]) Vgl. die glänzende Schilderung v. Pöhlmanns in Pflugk-Hartung, Weltgeschichte I, 578; ferner das herrliche Buch von Deissmann, Licht vom Osten, S. 207. 269 ff. 285; und die lehrreiche Darstellung von P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, besonders S. 127 ff.

Enttäuschung wegen Nichterfüllung der Parusie sehr wohl möglich war, lehrt der geschichtliche Erfolg; und die Wirklichkeit hat noch stets als unverächtlicher Beweis der Möglichkeit gegolten. Vergeblich klammern sich endlich Batiffol und Vacandard an Jesu weltweiten, nicht bloß die Juden, sondern alle Menschen umfassenden Missionsplan an, um darzutun, der Herr müsse, wenn er an die Missionierung aller Völker gedacht habe, unbedingt mit längeren Zeiträumen gerechnet und somit auch einen längeren Bestand seiner Gemeinde, der dann eben eine hierarchische Verfassung heischte, ins Auge gefaßt haben. Denn einerseits ist Jesu angeblicher Universalismus durchaus nicht so ausgemacht, wie es nach Batiffol scheinen könnte; und andererseits wurde selbst katholischerseits einwandfrei dargelegt, daß Eschatologie und Universalismus keineswegs sich notwendig ausschliessende Größen sind;[1]) im Gegenteil erhielt letzterer gerade von ersterer die stärksten Impulse, da der Gedanke des nahen Endes den apostolischen Missionseifer aufs mächtigste anspannen und zu jener fieberhaften, unermüdlichen, vor keinen Strapazen, Entbehrungen, Opfern und Mühen zurückschreckenden Energie begeistern mußte, die wir an einem Paulus bewundern. Es ist nun einmal nicht zu bestreiten: Was Christus predigte, war immer nur das nahe Reich Gottes, das nicht von dieser Welt sein wollte; erst als es ewig nicht kam, richtete man sich wohnlich auf der Erde ein. In dem Gottesreich, das Jesu vor Augen schwebte, sollte es nicht Herrn und nicht Sklaven geben, sondern der letzte sollte der erste sein, der kleinste der größte, dem Menschensohne gleich, der nicht kam, um sich dienen zu lassen, sondern allen zu dienen (Marc. 10, 42 ff.; Matth. 23, 8 ff.)

III. Die Stiftungsfrage im Lichte der Evangelienkritik.

Wenn die katholische Theologie einhellig die Geschichtlichkeit der Stiftung des Primats Petri und infolgedessen des Papsttums durch Jesus lehrt, so nimmt sie ebenso einhellig die Ursprünglichkeit und völlige Zuverlässigkeit des ersten Evangeliums und seine Abfassung durch den Apostel Matthäus an.[2]) Diese Annahme hat sich jedoch, wie wir gesehen, längst als hinfällig erwiesen. Es gehört zu den gesichertsten und unumstößlichsten

[1]) M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission (1908) 153 f. Vgl. auch Hoennicke G., Das Judenchristentum (1908) S. 81.

[2]) Wie denn A. Michiels (De origine episcopatus 40) und Y. de la Brière (Études 119, 742) den Apostel Matthäus ausdrücklich als Augen- und Ohrenzeugen der von ihm geschilderten Szene bei Caesarea Philippi bezeichnen.

Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung eines ganzen Jahrhunderts, daß unser erstes Evangelium, weit entfernt, aus erster apostolischer Hand zu stammen, im Gegenteile alle Merkmale litterarischer Abhängigkeit aufweist. Es schließt sich gleich dem des Lucas vollständig der Stoffverteilung des Marcus an, zu der es, wenn es sich je eine kleine Abweichung erlaubt, schließlich doch immer wieder zurückkehrt.[1]) Es schließt sich dem Marcus aufs engste auch sprachlich an, vielfach sogar bis auf die völlige Gleichheit des Wortlauts, meist freilich so, daß es das unbeholfene Griechisch der Vorlage lexikalisch und stilistisch glättet und bessert.[2]) Es schließt sich dem Marcus aufs engste überdies in der Auswahl des Stoffes an, den es fast vollständig übernimmt; wenn es einige Erzählungen übergeht, so liegen die Gründe hiefür meist auf der Hand.[3]) Und gerade in seinen Abweichungen verrät es seine Abhängigkeit von Marcus zuweilen noch schlagender als in seinen Uebereinstimmungen, sofern sich dieselben nicht selten als absichtliche Korrekturen gewisser bereits als anstößig empfundener Wendungen erweisen. Während nach Marc. 1, 32 ff. die Leute alle ihre Kranken zu Jesus brachten und er viele heilte, brachten sie nach Matth. 8, 16 viele zu ihm und er heilte alle; ebenso heilte er nach Marc. 3, 10 viele, nach Matth. 12, 15 alle. Während nach Marc. 6, 3 die Leute in Nazareth ausrufen: »Ist dies nicht der Zimmermann«?, nennen sie ihn nach Matth. 13, 55 nur mehr »des Zimmermanns Sohn«. Während Marc. 6, 5 noch arglos schreibt, Jesus konnte in Nazareth keine Wunder wirken, verbessert Matth. 13, 58, er habe daselbst um ihres Unglaubens willen nicht viele Wunder gewirkt. Während Marc. 3, 5 dem Herrn noch Zorn zuschreibt, läßt Matth. 12, 9 ff. diese Bemerkung weg. Während Marc. 3, 21 noch zu erzählen wagt, Jesu Angehörige seien gekommen, um ihn nach Hause mitzunehmen, weil er von Sinnen (verrückt) sei, gleitet Matth. 12, 22 ff. über diesen peinlichen Vorfall mit Stillschweigen hinweg.

---

[1]) Die Nachweise bei Wernle, Die synoptische Frage 127; Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament 3. Aufl. S. 358 ff.; Jülicher, Einleitung 5./6. Aufl. S. 306 f.; Wellhausen, Einleitung S. 43 f. Auch Feine (Theol. d. N. Testam. 15) anerkennt: »Die Beobachtung des Philologen K. Lachmann, daß Matthäus und Lucas in der Anordnung des Stoffes soweit übereinstimmen, als sie mit Marcus übereinstimmen, daß sie aber in den Abweichungen von Marcus ihren eigenen Weg gehen, läßt keine andere Erklärung zu, als daß dem Matthäus und Lucas Marcus als Quellenschrift gedient hat«.

[2]) Vgl. die sorgfältigen Nachweise bei Hawkins, Horae synopticae (1899) S. 42 ff.; Wernle 146 ff.; Wellhausen 11. 21. 25. 29. 57.

[3]) Vgl. Die Nachweise bei Wernle 124 f.

Während Marc. 7, 31 ff. den Herrn bei Heilung des Taubstummen den Finger in die Ohren desselben legen, seine Zunge mit Speichel netzen und gen Himmel aufseufzen und auch bei der Heilung des Blinden in Bethsaida (8, 22 ff.) Speichel und Handauflegung anwenden, kurz das Wunder nicht mit einem Male, sondern nur mit einer gewissen Mühe vollbringen läßt, heilt Jesus nach Matth. 15, 29 ff. Lahme, Blinde und Stumme ohne weiteres, so daß die Menge sich wundert. Während Jesus nach Marc. 5, 30 erst fragen muß, um zu erfahren, wer ihn im Gedränge berührt habe, erwähnt Matth. 9, 20 ff. die Frage überhaupt nicht. Während Jesus nach Marc. 10, 18 die Anrede: »Guter Meister« mit der Bemerkung ablehnt: »Was nennst du mich gut? niemand ist gut, als Gott allein«, darf er nach Matth. 19, 17 nur erwidern: »Was fragst du mich über das Gute«, was der Mann gar nicht getan hatte. Diese Korrekturen des Matthäus stellen sich nun aber als dogmatische Steigerungen dar, setzen also auf seiner Seite eine höher entwickelte Christologie voraus; es spräche aber aller sonstigen Erfahrung Hohn, wenn man Matthäus mit seiner reiferen und entwickelteren Christologie für den ursprünglichen und früheren, Marcus aber mit seiner unbefangeneren und naiveren Vorstellung für den abgeleiteten und späteren Schriftsteller hielte, ja Marcus würde, wenn er erst später gekommen wäre, wohl nicht mehr ertragen, sondern zum mindesten als verdächtig, wenn nicht gar als häretisch empfunden worden sein. Ist nun aber einerseits an der Originalität des Marcus und der Abhängigkeit des Matthäus allen Anzeichen nach, die sich leicht noch vermehren ließen, nicht zu zweifeln, und andererseits außer Marcus für alles Tatsächliche im Leben Jesu eine anderweitige historische Quelle, aus welcher Matthäus seine geschichtlichen Angaben etwa geschöpft haben könnte, überhaupt nicht vorhanden, so muß alles, was Matthäus über Marcus hinaus zu erzählen weiß, von vornherein dem stärksten Zweifel begegnen.[1]) Da nun Marcus 8, 27 zwar das messianische Bekenntnis Petri berichtet, aber weder von der Seligpreisung desselben, noch von der Erhebung zum Felsengrunde und Schlüsselwarte das Mindeste meldet, so muß die weitergehende Mitteilung Matth. 16, 17 ff nach allen Regeln der historischen Kritik als unglaubwürdig und späterer Einschaltung dringend verdächtig erachtet werden.

Freilich bliebe ein Ausweg immer noch übrig. Marcus

[1]) Vgl. Wernle 253; Wellhausen 52; Jülicher, Neue Linien 68 f.; Schmiedel, Encycl. Bibl., Gospels § 148.

ist ja, wie eine gründliche Prüfung gezeigt hat, nicht die einzige Quelle, aus der Matthäus und Lucas geschöpft haben. Vielmehr haben ja beide noch eine stattliche Masse von Reden und Aussprüchen Jesu gemeinsam,[1]) und es wäre immerhin möglich, daß Matthäus die auszeichnenden Worte, die er dem Herrn zur Belohnung Petri in den Mund legt, dieser Spruchsammlung entlehnt hätte, wie sie denn B. Weiß und Th. Zahn auch wirklich aus der apostolischen Quelle ableiten. Aber auch dieser Weg ist nicht gangbar. Denn wären die Herrenworte an Petrus in der Spruchsammlung zu lesen gewesen, so ließe sich nicht begreifen, warum sie nicht auch Lucas mitteilt, der doch den Petrus sonst nicht weniger auszeichnet, als es Matthäus tut;[2]) und B. Weiß wie Th. Zahn wissen denn auch nicht den Schatten einer befriedigenden Erklärung dieses Schweigens selbst des dritten Evangelisten anzuführen. Sind aber diese Worte durch keine der echten Urquellen verbürgt, so ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, daß sie dem reichen Schatz späterer Legendenbildung angehören, der gerade dem Matthäusevangelium eigen ist. Hieher gehören nicht bloß die dem Marcus ebenfalls fremden Kindheitslegenden, sondern auch die massiven Wunder, die sich beim Tode Jesu ereignet haben sollen (Matth. 27, 51 ff.): das Erdbeben und das Zerreißen der Felsen, so daß sich die Gräber öffnen und viele Leiber der entschlafenen Heiligen auferstehen und in die heilige Stadt kommen und vielen erscheinen, — eine Erzählung, die den Stempel späterer Sagenbildung offenkundig an der Stirne trägt. Allerdings fehlt es auch schon bei Marcus keineswegs an sekundären Zügen, und der zu seiner Zeit herrschenden Wunderlust hat auch er seinen Zoll reichlich entrichtet. Aber Matthäus geht über Marcus auch hier weit hinaus. Während nach Marc. 5, 22 f. Jairus dem Herrn nur meldet, sein Töchterchen sei am Sterben, läßt Matth. 9, 18 ihn, um nachher das Wunder förmlicher Totenerweckung recht nachdrücklich hervorzuheben, sprechen: »Meine Tochter ist soeben gestorben.« Während Marcus 7, 31 ff.; 8, 22 den Herrn Heilungen durch Berührungen vornehmen läßt, will Matthäus hievon nichts mehr wissen; er liebt im Gegenteil Heilungen in die Ferne, bei welchen das Wunder recht handgreiflich hervortritt, wie beim Knecht des Hauptmanns von Kapharnaum (8, 5 ff.) und bei der Tochter des kanaanitischen Weibes (15, 21 ff.). Auch hierin wieder erprobt sich Matthäus als das jüngere Evangelium, dem bewährten

[1]) Zusammengestellt bei v. Soden S. 45 ff.; Harnack, Sprüche und Reden Jesu S. 88 ff.; 175 ff.

[2]) Wellhausen, Einleitung 72; Aug. Sabatier, Religions d'autorité 211 f.

Kanon gemäß, daß geschichtliche Berichte den von ihnen erzählten Zeiten und Ereignissen umso ferner stehen, je zahlreicher und massiver die Wunder sind, die sie enthalten.

Die spätere Zeit, deren Geist das erste Evangelium atmet, kündigt sich sodann in dem Taufbefehl an, der den Aposteln vom Auferstandenen erteilt worden sein soll: »Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes« (Matth. 28, 19). Eine trinitarische Formel ist im Munde Jesu ein schreiender Anachronismus. Nie und nirgends sonst in den evangelischen Quellen findet sich hiefür ein Analogon; weder Marcus noch die Spruchsammlung weiß von einer derartigen Anordnung, und es wäre ganz unverständlich, wie die älteste Gemeinde die Taufe im Namen Jesu hätte erteilen können — was sie nach Ausweis der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe tat [1]) — wenn Jesus ihr im Namen der Dreifaltigkeit zu taufen geboten hätte. Auf den Namen der Dreieinigkeit konnte aber erst getauft werden, als die trinitarische Theologie gewisse Fortschritte gemacht hatte, was erst nach Ablauf einer längeren Zeit möglich war; als man aber tatsächlich trinitarisch zu taufen sich gewöhnt hatte, konnte man es sich nicht anders denken, als daß schon Jesus, auf den man ja alle Gemeinde-Einrichtungen, um ihnen höhere Autorität zu verleihen, zurückführte, dies so gewollt habe, und so legte ihm dann der erste Evangelist den trinitarischen Taufbefehl in den Mund.[2])

Die spätere Zeit, die aus dem ersten Evangelium spricht, kündigt sich ferner in dem nur ihm eigentümlichen Gleichnis vom Netz mit den guten und faulen Fischen an (Matth. 13, 47 ff.) sowie in dem Gleichnis vom Unkraut und Weizen. Bei Marc. 4, 26 ff. ist das Gottesreich noch einem Acker ähnlich, der nur gute Saat trägt; dagegen ist bei Matth. 13, 24 ff. bereits der böse Feind an der Arbeit, nachts, wenn die Leute schlafen, Unkraut zu säen. Matthäus setzt also bereits eine Zeit voraus, da die christliche Gemeinde schon nicht mehr nur Heilige, sondern auch Sünder in ihrer Mitte zählt, die jedoch nicht sofort ausgeschlossen, sondern noch geduldet werden sollen bis zum Gerichtstage, da der Menschensohn seine Engel aussenden wird.[3])

---

[1]) Vgl. Gal. 3, 27; 1. Kor. 6, 11; Röm. 6, 3; Apg. 2, 38; 8, 16; 10, 48. Vgl. Schmiedel, Encycl. Bibl., Gospels § 136; J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments I, 403 ff. zu Matth. 28, 19.

[2]) Aber wohlgemerkt nicht dem irdisch-historischen, sondern dem auferstandenen, mystisch-visionären Jesus, — der beste Beweis, daß man keinen Anlaß und keinen Zeitpunkt vor dem Leiden und Sterben des Herrn wußte, mit dem sich der Taufbefehl hätte verknüpfen lassen! Ueber den Ursprung der trinitarischen Formel s. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung S. 187 ff.; er vermutet (195), die Formel möge sich zwischen den Jahren 50—80 gebildet haben.

[3]) Vgl. auch Feine, Theol. d. N. Test. 110 f.

So kann es denn nicht mehr befremden, daß Matthäus und nur er, noch nicht Marcus und selbst noch nicht Lucas, bereits eine Kirche kennt und eine Kirchendisziplin, deren Ursprung er ebenso selbstverständlich auf Jesus zurückführt, wie er dies mit der trinitarischen Taufformel getan. Die Anweisung Matth. 18, 15 ff., daß man den irrenden Bruder erst unter vier Augen, sodann vor Zeugen zurechtweisen, zuletzt aber, wenn alles nichts hilft, der »Kirche« anzeigen soll, klingt im Munde Jesu unwahrscheinlich genug; denn hätte er seine Jünger an die »Kirche« gewiesen, die noch gar nicht bestand, so hätte er ihnen einen unverständlichen Befehl erteilt.[1]) Zu Lebzeiten und noch in der ersten Zeit nach dem Tode Jesu hatten sich seine Anhänger von der jüdischen Gemeinschaft noch nicht abgesondert; erst als sich mit der Entstehung christlicher, zum Unterschiede von der Synagoge »Kirchen« genannter Gemeinden in den Repräsentanten derselben zuständige Instanzen zur Schlichtung der unter den Gläubigen ausgebrochenen Streitigkeiten gebildet hatten, — was immerhin einige Zeit in Anspruch nahm — hatte der Befehl einen Sinn, irrende Brüder zur Verantwortung vor die »Kirche« zu ziehen. Daher anerkennen selbst solche Gelehrte, die an der Priorität des Matthäus festhalten, die Ungeschichtlichkeit der Kirchen- und Primatsstiftung Jesu. Nach D. F. Strauß »versetzt uns schon der Gebrauch des Ausdrucks: Gemeinde (Ekklesia), zu einer Zeit, wo eine solche noch nicht bestand, und die bestimmten Verordnungen über ihre Befugnisse, wozu auch noch die Ausschließung des Rabbititels aus derselben (Matth. 23, 8 f.) genommen werden kann, in eine spätere Zeit, deren Einrichtungen, wie sie sich allmählich gestaltet hatten, auf ausdrückliche Verordnung Jesu zurückgeführt wurden; und im Zusammenhang damit können wir auch in der doppelten Darstellung, daß das oberste Binde- und Löseamt in der Gemeinde das eine Mal dem Petrus, das andere Mal den Jüngern insgemein übertragen wird, die Widerspiegelung verschiedener Standpunkte und Stadien in der Entwicklung der ältesten Kirchenverfassung finden«.[2]) C. Weizsäcker hält zwar ebenfalls dafür, es habe »wohl Matthäus den ersten Versuch einer Geschichtsdarstellung

[1]) So auch Stanton, The gospels as historical documents (1909) II, 349. Was B. Weiß (D. Quellen des Lucas-Evang. 157 A. 1; D. Quellen der synopt. Ueberlieferung 95) dagegen vorbringt, vermag nicht zu befriedigen. Daß im Munde Jesu »Kirche«, ἐκκλησία, nur die jüdische Lokalgemeinde, noch keine zpezifisch christliche Gemeinschaft bezeichnen und daß die Vollmacht Matth. 18, 18 weder den Aposteln insgesamt, noch dem Petrus insbesondere oder seinen Nachfolgern übertragen worden sein kann, betont auch Schmiedel (Gospels § 136). Vgl. ferner Feine, Theol. d. N. Test. 110.

[2]) Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet (1864) 1. Buch § 44.

gemacht«, verwirft aber auch seinerseits den Bericht, als habe Jesus die Kirche auf den Felsen Petri gegründet und letzterem eine höchste gesetzgebende Gewalt beigelegt, und meint, dieser Bericht entstamme einer Zeit und Gegend, in welcher Petrus wirklich der allein Leitende war, nämlich Syrien.[1])

Zu dem weder durch die Autorität des Marcus noch der Spruchsammlung verbürgten und daher von vorneherein wenig glaubwürdigen Sondergut des Matthäus gehören nun auch einige Episoden, die sich auf Petrus beziehen, für welchen Matthäus eine ausgesprochene Vorliebe bekundet. Mit Emphase führt er ihn als den ersten unter allen Aposteln auf[2]) (10, 2). Nur er läßt ihn die Bitte an den Meister richten, die eben vorgetragenen Reinigungsaussprüche näher zu erklären (15, 15). Nur bei ihm darf Petrus an den Herrn die Frage stellen, wie oft er seinem Bruder verzeihen müsse (18, 21). Nur Matthäus überliefert die Petruslegende von der Tempelsteuer, die der Herr zwar nicht zu entrichten bräuchte, aber doch, um keinen Anstoß zu geben, entrichten will; Petrus soll die Angel in den See auswerfen, den ersten Fisch, der in die Höhe kommt, nehmen und ihm das Maul öffnen, da wird er das nötige Geldstück finden (17, 24 ff.). Nur Matthäus erwähnt auch die Sage, wie Petrus auf den Wogen des Sees wandelt und unterzusinken beginnt, worauf ihm der Herr die rettende Hand reicht (14, 28 ff.).

In diesen Zusammenhang fügten sich denn auch am leichtesten die angeblichen Herrenworte von Petrus dem Felsenmann ein, auf welchen die Kirche gebaut und dem die Himmelsschlüssel anvertraut werden sollen (Matth. 16, 17 ff.). Sehr beachtenswert ist vor allem, daß Matthäus schon in der sie vorbereitenden Frage Jesu eine Aenderung vornimmt; denn während seiner Marcus-Vorlage gemäß die Frage nur lautet: »Wer, sagen die Leute, daß ich sei?« (Marc. 8, 28)[3]), lautet diese Frage bei ihm: »Wer, sagen die Leute, daß der Menschensohn sei?«[4]) Da nun aber »Menschensohn« eine messianische Bezeichnung ist, so ist die Antwort in der Frage schon enthalten und daher Jesu freudige Ueberraschung über das Bekenntnis Petri und dessen Seligpreisung nicht mehr begreiflich.

---

[1]) Das apostolische Zeitalter 3. Aufl. (1902) S. 400. 467.

[2]) *πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος.* Diese Bemerkung ist für Matthäus charakteristisch und findet sich weder bei Marc. 3, 16 noch bei Luc. 6, 14.

[3]) *Τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι.* Nach dem ältesten Text des Cod. Syrus Sinaiticus lautete die Frage übrigens nicht: *τίνα,* sondern *τί με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶνει;* was sagen die Leute, daß ich sei? Vgl. Merx, Die vier kanon. Evang. II, 2 S. 81 f.

[4]) *Τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.*

Noch wichtiger ist die Aenderung, die sich Matthäus an der Antwort Petri erlaubt. Nach Marcus erwidert Petrus schlicht: »Du bist der Christ (= Messias)[1]«. Nach Matthäus dagegen muß er, um die nachfolgende Seligpreisung um so mehr als begründet erscheinen zu lassen, die feierliche Erklärung abgeben: »Du bist der Christ, der Sohn des lebendigen Gottes.«[2]) Darauf soll dann Jesus nach Matthäus die berühmten Worte gesprochen haben (V. 17): »Selig bist du, Simon, Sohn des Jona, denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist. (V. 18): Und ich sage dir: Du bist Petrus (der Fels), und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. (V. 19): Ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was du auch immer auf Erden binden wirst, das wird im Himmel gebunden sein, und was du auch immer auf Erden lösen wirst, das wird im Himmel gelöset sein«.

Diese Worte nun sind es, die zu den weitestgehenden Meinungsverschiedenheiten geführt haben. Wie die Orthodoxie sie für echt, so sieht die Kritik sie für unecht an, während einzelne protestantische Gelehrte einen Mittelweg einschlagen. So beanstanden Feine und A. Resch nur die Verse 18. 19 vom Felsenmann und Schlüsselwart, während B. Weiß die Echtheit der Verse 17. 18 verteidigt und lediglich V. 19 preisgibt. Und doch unterliegt wie V. 19, so auch V. 18 und schon V. 17 den schwersten Bedenken. Denn gerade nach der eigenen Darstellung des Matthäus kann das Bekenntnis des Petrus am allerwenigsten als eine ganz besondere nur unmittelbarer göttlicher Offenbarung zu dankende und daher einer einzigartigen Auszeichnung würdige Leistung erscheinen, da er ja dieses Bekenntnis, das er in der Frage seines Meisters ohnehin schon ausgesprochen findet, doch nicht nur im eigenen, sondern zugleich im Namen seiner Mitapostel ablegt, als deren Wort-

---

[1]) *Σὺ εἶ ὁ χριστός.*

[2]) *Σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.* Für B. Weiß (D. Quellen des Luc.-Evang. 156) ist freilich gerade die größere Feierlichkeit des Matthäus-Berichtes die Gewähr höherer Ursprünglichkeit; und doch ist diese Feierlichkeit schon 14, 33 erreicht. Da das Bekenntnis zur Messianität schon in der Frage: Wer sagen die Leute, daß der Menschensohn sei, vorweggenommen ist, so wird nach Schmiedel der Ausdruck »Sohn des lebendigen Gottes« mehr als die Messianität, nämlich die metaphysische Gottessohnschaft bezeichnen wollen, so daß wir also auch hier eine dogmatische Steigerung weit über Marc. 8, 29 hinaus vor uns hätten. Vgl. Encycl. Bibl., Simon Pet. § 16. S. auch Dalman (Die Worte Jesu) S. 208 f. 224. 249.

führer er auftritt. Ueberdies hat Matthäus kurz zuvor selbst erzählt (14, 33), als Jesus mit Petrus ins Boot stieg, da seien »die im Schiffe« vor ihm niedergefallen und in den Ruf ausgebrochen: »Wahrlich, du bist Gottes Sohn«.[1]) Ohnehin soll ja Jesus schon bei der Taufe im Jordan von der Himmelsstimme allem Volke vernehmlich als Gottes liebster Sohn ausgerufen worden sein (Matth. 3, 17); überdies sollen ihn auch schon die Blinden (Matth. 9, 27) und das kananäische Weib (Matth. 15, 22) als Davidsohn und die Dämonen als Gottessohn (Matth. 8, 29) erkannt und bekannt haben! Sonach widerspricht diese Seligpreisung Petri der eigenen vorhergehenden Darstellung des ersten Evangelisten und erscheint daher schon deshalb verdächtig und dies umsomehr, als sie ja auch mit seiner unmittelbar folgenden Erzählung (16, 23), wornach Jesus den Petrus einen Satan gescholten und als einen Stein des Anstoßes bezeichnet habe, der nicht was Gottes ist, denke, sondern was der Menschen ist, in schreiendem, unlöslichem Widerspruche steht.[2]) Gegen die Echtheit der Verse 18. 19 aber spricht sehr entschieden ihre bildliche Fassung. Denn trug sich Jesus mit dem Gedanken der Gründung einer zahllose Jahrhunderte überdauernden Kirche, die er mit einer festen, allen Stürmen trotzenden Verfassung ausrüsten wollte, so konnte er das grundlegende Hauptgesetz dieser Verfassung nicht scharf und bestimmt genug formulieren und sich unmöglich begnügen, es in die eher einem blumenreichen Gedichte, denn einem klaren Rechtssatz entsprechende Hülle eines so dehnbaren und vieldeutigen Vergleichs, wie es der vom Hausbau und vom Schlüsselbewahrer ist, zu kleiden; konnte ihm doch nimmer entgehen, daß ein

---

[1]) *Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.* Die Unvereinbarkeit der beiden Stellen Matth. 14, 33 und 16, 17 wird selbst von Anhängern der Matthäus-Priorität offen eingeräumt. So sagt Bolliger (Marcus, Der Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums (1902) S. 16: »Neben 16, 16 f. erweist sich 14, 33 (resp. 14, 22—33) als spätere Arbeit eines andern. Der Schriftsteller, der im 16. Kapitel so nachdrücklich sagt, daß dem Petrus als dem ersten die Gewißheit der Gottessohnschaft Jesu aufging, und daß Jesus von dem Bekenntnis des ersten, der ihn als Messias erkannte, in Erstaunen gesetzt und mächtig ergriffen wurde, kann nicht vorher geschrieben haben, daß eine ganze Gruppe von Jüngern ihn als Sohn Gottes bekannte; das konnte nur eine andere Hand eines späteren.« Vgl. auch Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte (1864) 468 ff.: »Eben deshalb ist es unmöglich, daß Petrus schon bei der nächtlichen Rettung auf dem See das gleiche Bekenntnis ausgesprochen hätte«. Dagegen aber Zahn zu Matth. 14, 33 S. 513.

[1]) Dies gibt selbst Vacandard zu, Études de critique, 2e série 18. 20. Vgl. auch Merx, Die vier kanon. Evangelien II, 2, 91; Wrede, Das Messiasgeheimnis 117: Der Makarismus Jesu paßt zum Berichte des Marcus wie die Faust aufs Auge. Aehnlich Dalman (Worte Jesu) S. 213.

ein solcher Vergleich zum unversieglichen Borne endloser Mißverständnisse wie erbitterter Streitigkeiten werden mußte.[1]) Endlich widerspricht die Meldung, Simon habe um seines Bekenntnisses willen den Beinamen Petrus erhalten, der Angabe des Marcus (3, 16; vgl. auch Joh. 1, 42), wornach er diesen Namen schon bei der Berufung erhielt. Jesus selbst nannte den Apostel nach wie vor Simon (Marc. 14, 37; Matth. 17, 25; Luc. 22, 31; Joh. 21, 15), und dasselbe scheinen die Jünger getan zu haben (Luc. 24, 34; Apg. 15, 14). Nach Erweiterung des Jüngerkreises fing man dann an, den Apostel zur Unterscheidung von Namensvettern Simon Kepha zu nennen; Kepha gaben die Griechen mit Petros wieder, welch letzteres den ursprünglichen Namen Simon in den Handschriften nach und nach vollständig verdrängte.[2])

Selbst wenn sich aber Jesus zur Seligpreisung des Petrus und zu seiner Erhebung zum Oberhaupt des neuen Gottesreiches wirklich veranlaßt gesehen hätte, so hätte er dies doch wohl mit seinen eigenen Worten getan und nicht Anlehen beim Wortschatz des Paulus gemacht; denn der Ausdruck »Fleisch und Blut« als Bezeichnung des irdischen, fleischlichen Menschen ist dem Sprachschatze Jesu sonst fremd und der Phraseologie des Heidenapostels entnommen[3]). Auch das Wort »Kirche«, obschon den LXX nicht unbekannt, ward erst von Paulus dem neutestamentlichen Sprachgebrauche einverleibt und hätte also im Munde Jesu einen seinen Hörern unbegreiflichen Anachronismus bedeutet. Daher beanstandeten es schon Exegeten wie Fritzsche[4]) und Bleek,[5]) während umgekehrt Eusebius

[1]) Dies betont besonders und mit vollem Rechte Hammond, The alleged papal charter, — is it authentic (The Contemporary Review (1910) Nr. 530 S. 176); vgl. auch Friedrich, Geschichte des vatikanischen Konzils III, 558.

[2]) Diese Einführung des Namens Petros in die griechischen Texte hat eine Geschichte, um die sich Merx bleibendes Verdienst erworben hat (Matthäus 161 ff.) Da Jesus aramäisch sprach, so nannte er selbst den Simon natürlich nicht Petrus, sondern Kepha. Merx weist darauf hin (ebd. 160, 168, 171), der Name „Petros" sei nicht etwa von *πέτρα*, sondern vom lateinischen Petronius abgeleitet, wie z. B. Lucas von Lucanus; Petros sei also eine Gräzisierung von Petronius, nicht umgekehrt Petrus eine Lateinisierung von Petros. Wollte man Kepha gräzisieren, so mußte man ihn Petra nennen, das einen Mann wie eine Frau bezeichnen könne und auch durch den Zusammenhang gefordert werde (*σὺ εἶ πέτρα καὶ ἐπὶ ταύτην τὴν πέτραν* usw.). Endlich heiße *πέτρος* nicht Fels, sondern Stein, Schleuderstein, obschon es auch in der Bedeutung *πέτρα* = Fels vorkommt.

[3]) Wie schon Weisse, Die evangelische Geschichte II, 94 bemerkte. Vgl. Gal. 1, 16; 1. Cor. 15, 50; Eph. 6, 12; Hebr. 2, 14; Joh. 1, 13.

[4]) Evang. Matthaei (1826) p. 536.

[5]) Synopt. Erklärung der drei ersten Evangelien, herausgegeben von H. J. Holtzmann (1862) II, 91.

von Cäsarea, der berühmte Kirchenhistoriker, im Gebrauche des Wortes »Kirche« durch Jesus geradezu eine Prophezeiung erblickte: »Dieses war aber ein nicht geringes Vorherwissen, daß er jene Schar, die auf seinen Namen gegründet werden sollte, »Kirche« nannte. Denn die Scharen der Juden hießen »Synagogen«, und zu der Zeit, wo er unter Menschen wandelte, weilte er in der jüdischen Synagoge, und noch war keine Synagoge in jener Zeit eigens für ihn geweiht. Wie soll man sich da nicht wundern, daß er jene späteren Synagogen, die in fernen Zeiten schließlich auf seinen Namen gegründet wurden, vorauswußte, und sie nicht nach jüdischer Gewohnheit Synagogen, sondern Kirchen nannte!«[1]) Daß die dem Herrn Matth. 16, 18 beigelegte Wendung »meine Kirche« im ganzen neuen Testamente ohne Analogien dasteht, gesteht selbst Batiffol zu; Jesus selbst spricht sonst immer nur vom Reiche seines Vaters. Das kühne Bild vom Baue einer »Kirche« geht ebenfalls auf den Völkerapostel zurück; aber als der einzige Felsengrund, der bereits gelegt ist, erscheint ihm nicht Petrus, sondern Christus (1 Kor. 3, 11; vgl. auch 1 Petr. 2, 4. 5)[2]), und wenn die Gläubigen mit einem Bau verglichen werden, der auf dem Fundamente der Apostel und Propheten ruht, so hat er doch in Christus selbst seinen Eckstein (Eph. 2, 20 ff.). Sodann ist nicht zu begreifen, wie einerseits die Jünger, wenn Petrus vom Herrn selbst so feierlich als Felsenmann und himmlischer Schlüsselwart bestellt worden war, gleich darauf in Streit miteinander geraten konnten, wer von ihnen der Größte sei (Marc. 9, 33 ff.; Matth. 18, 1 ff.; Luc. 9, 46 ft.; 22, 24 ff.), und wie anderseits Jesus in dem Bescheid, den er ihnen erteilte, nicht mit einer Silbe auf jene Auszeichnung verwies, mit der jeder weitere Streit und Zweifel ein für allemal abgetan war.

Je ehrenvoller endlich die Rolle wäre, die dem Petrus der Darstellung des ersten Evangelisten gemäß vom Herrn zugedacht war, umso mehr müßte man sich wundern, daß gerade Marcus, der Dolmetsch und Begleiter des Petrus, dessen Predigt seinem Evangelium zugrunde liegt, von allem nichts weiß. Schon das christliche Altertum machte sich hierüber seine Gedanken. Eusebius meinte, Marcus habe das Wort aus dem Grunde

---

[1]) Syrische Theophanie von Hugo Greßmann, Euseb. Werke III. I (1904) S. 182. Auf die prophetische Bedeutung des Wortes verweist übrigens auch Schanz, Kommentar über das Evang. des hl. Matthäus (1879) 377.

[2]) Der Beweiskraft dieser Stellen entzieht sich Schanz a. a. O. 379 mit der Unterscheidung zwischen der unsichtbaren Kirche mit Christus und der sichtbaren mit Petrus als Fundament. Ebenso schon Schegg (Matth. II, 358) und Bisping (Matth. 348).

ausgelassen, weil er nicht selbst zugegen war, als Jesus es sagte, sondern es nur von Petrus hörte, der das, was Jesus zu ihm und seinetwegen sagte, nicht durch sein eigenes Zeugnis habe vorbringen wollen.[1]) Und diese Berufung auf Petri Bescheidenheit hat man seitdem unzähligemal wiederholt, ohne zu bedenken, daß es sich hiebei doch nicht nur um die persönliche Angelegenheit des Petrus, sondern vielmehr um die gemeinsame Sache der ganzen Christenheit,[2]) nicht nur um eine Ehre, sondern auch um eine ernste Pflicht des Apostels handelte, und daß überdies diese Bescheidenheit höchstens den Petrus abhalten konnte, den Vorfall zu erzählen, nicht aber den Marcus, ihn in sein Evangelium aufzunehmen.[3])

Nach katholischer Lehre ruht wie die Kirche auf dem Primate Petri, so der Primat Petri auf den Herrenworten Matth. 16, 17 ft.; feierlich verkündigte es die vatikanische Kirchenversammlung als Dogma, nach den Zeugnissen des Evangeliums sei dem hl. Apostel Petrus unmittelbar und direkt ein Jurisdiktionsprimat über die gesammte Kirche Gottes von Christus dem Herrn verheißen und übertragen worden; denn nur den Simon habe er auf sein Bekenntnis hin: »Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes«, mit der feierlichen Anrede ausgezeichnet: »Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas«[4]) usw. Aber wenn auch die wichtigste, so ist Matth. 16, 17 ff. doch nicht die einzige Stelle, die die göttliche Einsetzung des Primats sichern soll. Beruft sich doch die gesamte katholische Exegese und Dogmatik auf Luc. 22, 31 ff., wornach der Herr beim letzten Mahle, unmittelbar vor dem Gang nach Gethsemane, sprach: «Simon, Simon, siehe, der Satan hat sich euch ausgebeten, um euch zu sieben wie den Weizen; ich aber habe für dich gebetet, auf daß dein Glaube nicht versage. Und du, wenn du dich erst wieder bekehrt haben wirst, stärke deine Brüder«[5].) Bisping sieht »in diesen welt-

---

[1]) Syrische Theophanie übersetzt von Greßmann, Euseb. III, I, 246. Vgl. auch Swete, The gospel according to St. Marc (1898) 167.

[2]) Vgl. hierüber besonders Hammond, The alleged papal charter, Contemporary Review 1910, Nr. 530, p. 167.

[3]) Wie schon Schegg treffend bemerkte, Evang. des Matthäus 13 ff.; vgl. auch Friedrich, Geschichte des vatik. Konzils III, 558 f.

[4]) Constitutio de ecclesia c. I: »Docemus itaque et declaramus, iuxta evangelii testimonia primatum iurisdictionis in universam Dei ecclesiam immediate et directe beato Petro Apostolo promissum atque collatum a Christo Domino fuisse. Unum enim Simonem . . . postquam ille suam edidit confessionem inquiens: Tu es Christus, filius Dei vivi, solemnibus his verbis allocutus est Dominus: Beatus es Simon Bac Jona« etc. Denzinger, Enchiridion Symbolorum, ed. X n. 1822 p. 483.

[5]) Sogar Döllinger las noch in der 1. Aufl. seines Werkes »Christentum und Kirche« 31 f. aus diesen Worten die Versicherung heraus, daß in

geschichtlichen Worten« nicht bloß den Primat des Petrus, sondern zugleich auch die Würde und Aufgabe dieses Primats für alle Zukunft angedeutet.[1]) Ebenso meint Schegg: »Wenn das Gebet Jesu Christi den Petrus, ohne die menschliche Schwachheit aufzuheben, in seinem Glauben bewahrt, weil Petrus, man erlaube mir diesen Ausdruck, nicht mehr preisgegeben werden darf, dann umfaßt es in Petrus zugleich alle seine Nachfolger und für alle Zeit. Sie werden vom Glauben nicht abfallen, wenn auch die menschliche Schwachheit in der geschichtlichen Entwicklung der Kirche ihr Recht immerfort behauptet. Sie kann in Perioden der Gefahr oder der Erschlaffung und Verweltlichung sehr stark hervortreten, aber das Erlösungswerk selbst nicht mehr unterbrechen oder hemmen.«[2]) Selbst Schanz huldigt der Ansicht, daß sich dieser Ausspruch Jesu nicht etwa nur auf die Person Petri, sondern um der Indefektibilität des kirchlichen Glaubens willen auf alle seine Nachfolger beziehe; die strenge Konsequenz daraus sei die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes.[3]) Hatten Bisping, Schegg und Schanz die Bemerkung Jesu: »wenn du dich erst wieder bekehrt haben wirst«, auf Petri bevorstehende Verleugnung bezogen, so bestritten kurialistische Schriftsteller, wie die Jesuiten Schrader[4]) und Schneemann,[5]) aber auch der Dogmatiker Heinrich[6]) diese Auslegung und faßten das »ἐπιστρέψας« adverbial = wieder, gaben also der Aeußerung Jesu den Sinn: Wie ich durch mein Gebet dich bestärkt habe, so bestärke hinwiederum du deine Mitapostel; daß sich der Ausspruch nicht etwa nur auf die Person Petri und auf

---

Kraft eines besonderen, für Petrus an den Vater gerichteten Gebetes sein Glaube nicht abnehmen, nicht vergehen werde, und daß er, wenn er von seinem Falle sich wiederum erhoben, seine Brüder, die Apostel, im Glauben stärken solle. »Der Stuhl Petri sollte eine Stätte der Wahrheit, eine Allen zur Stärkung gereichende Burg des festen Glaubens bleiben. Denn die Worte wie die Gebete des Herrn waren nicht bloß auf die einzelne Person, auf den nächsten Moment gerichtet, sondern sie waren grundlegend und bauend, sie galten vor Allem der Kirche und deren zukünftigen, von ihm im Geiste geschauten Bedürfnissen.« Letztere, unter Anführungszeichen stehenden Worte fehlen in der 2. Auflage, und die dem Petrus gegebene Verheißung wird nur mehr dahin bestimmt, daß »seine Glaubensschwäche nicht bis zum völligen Abfall, zum entschiedenen Unglauben hinabsinken werde«: der beste Beweis dafür, wie sich Döllinger allmählich zu einem unbefangeneren Verständnis der hl. Schrift emporrang. Vgl. auch Janus, Der Papst und das Konzil (1869) S. 98.

[1]) Erklärung des Evang. nach Marcus und Lucas (1864) 426.
[2]) Evang. nach Lucas (1865) III, 253 f.
[3]) Kommentar über das Evang. des hl. Lucas (1883) 518.
[4]) De unitate Romana Commentarius (1862) 179 f.
[5]) Versuch einer Exegese von Lucas 22, 32, Katholik 1868 I, 404 ff.
[6]) Dogmatische Theologie II, 282.

einen bestimmten, einzelnen Fall, sondern auf das Amt Petri und alle Zukunft erstrecke, unterliegt für diese Autoren keinem Zweifel.[1]) Daher spielte denn auch der lukanische Ausspruch in der Unfehlbarkeitsbewegung eine hervorragende Rolle, wie sich denn das vatikanische Konzil bei der Definition des neuen Dogmas ausdrücklich auf Luc. 22, 32 berief.[2])

Und doch scheitert eine derartige dogmatische Ausbeutung schon an der nüchternen Tatsache, daß es sich bei dem »Glauben« Petri, um dessen Befestigung der Herr zum Vater gebetet hat, gar nicht um ein intellektuelles Festhalten an einem religiösen Lehrsatz handelt, wie denn das Wort »Glaube«, weder an dieser noch an sonst einer Stelle des dritten Evangeliums im dogmatischen Sinne von der Annahme einer Lehre gebraucht wird.[3]) Nicht vom »Glauben« ist hier die Rede, sondern von der Treue; Petrus soll, wenn er auch der menschlichen Schwäche bezw. teuflischen Versuchung momentan unterliegen und seinen Herrn und Meister verraten wird, doch nicht ganz an ihm irre werden und nicht völlig von ihm abfallen, und er wird es auch nicht, sondern kraft der ihm infolge des Gebetes Jesu[4]) zuteil gewordenen Stärkung wird er sich von seinem Falle sofort wieder erheben und dann auch seine noch größerer Verzagtheit anheimgefallenen Brüder trösten und aufrichten. In diesem Sinne spricht Jesus Marc. 14, 27 f.: »Ihr werdet alle abfallen, denn es steht geschrieben: Ich werde den Hirten schlagen und die Schafe werden sich zerstreuen«. Demnach hat Jesu Wort an Petrus wirklich nur eine ganz be-

---

[1]) Auch Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, IV. (Schluß-) Band von L. Atzberger (1903) 414 findet in dem Verhältnisse der Apostel zum hl. Petrus und umgekehrt, näherhin in der Aufgabe Petri, die Apostel zu stärken, und in der Pflicht der letztern, dem hl. Petrus sich unterzuordnen, die ganze künftige Ordnung der Kirche dargestellt.

[2]) Constitutio dogmatica c. IV: »Quorum quidem apostolicam doctrinam omnes venerabiles Patres amplexi et sancti Doctores orthodoxi venerati atque secuti sunt, plenissime scientes, hanc sancti Petri sedem ab omni semper errore illibatam permanere, secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam: Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.« Denzinger, Enchiridion Symbolorum, ed. X n. 1836 S. 489.

[3]) Vgl. Lucas 5, 20; 7, 9. 50; 8, 25. 48; 12, 28; 17, 5; 6, 19; 18, 8. 42. Daß es sich hier nirgends um eine dogmatische Glaubenszustimmung handelt, ist für jeden, der die Stellen im Zusammenhange prüft, ohne weiteres klar. Speziell zu 18, 8 s. Loisy, Evang. synopt. II, 188.

[4]) Katholische Theologen sehen in diesem Gebete Jesu gern eine ganz besondere Auszeichnung Petri; ebenso gut könnte man in ihm aber auch den Beweis erblicken, daß Petri »Glaube« schwächer als der aller Apostel war. Vgl. Merx, Die vier kan. Evang. II, 2 S. 454.

sondere, unwiederholbare Situation im Auge und mit den Geschicken der künftigen Kirche oder gar des Primates, an welche weder Jesus noch irgend einer der Apostel in jener wehmutsvollen Abschiedsstunde dachte, nicht das Allergeringste zu tun.[1]) Dies war denn auch die Auffassung der ältesten Zeit, die das »Stärke deine Brüder« noch nicht hierarchisch verwertete. Die ersten schüchternen Versuche hiezu unternahm Leo I. (440—61); erst Gelasius I. (492—96), Pelagius II. (569—90) und Hadrian I. (772—95) wagten die Stelle im Sinne der römischen Primatsansprüche auszubeuten, Agatho (678—81) führte sie zum Beweise der absoluten Irrtumslosigkeit des hl. Stuhles an[2]), und die ganze spätere Theologie bis herab auf unsere Tage gebrauchte sie unbedenklich als klassischen Beleg für die Stiftung des Primates und all seiner unvergleichlichen Privilegien durch Jesus.[3])

Nicht besser steht es mit Joh. 21, 15 ff. Was Jesus dem Petrus nach Matth. 16, 17 ff. vorerst nur verheißen hatte, das soll er ihm nach seiner Auferstehung wirklich verliehen haben, indem er ihn durch dreimalige Frage zum dreimaligen Bekenntnis seiner Liebe veranlaßte und daran den dreimal wiederholten Auftrag knüpfte: Weide meine Lämmer, weide meine Schafe! Das soll die klassische Stelle, ja geradezu die Stiftungsurkunde des Primats Petri sein![4]) Auch Langen erblickt in diesen Worten die Verleihung des obersten Hirtenamtes[5]), und selbst Döllinger schreibt:[6]) »Damit war der gesammten Kirche, die Apostel mit inbegriffen, ein oberster Hirt gegeben, war Petrus zu der Gesamtheit der Gläubigen in dasselbe Ver-

---

[1]) So mit Recht Langen, Das vatikanische Dogma 16 ff. Man kann die Stelle auch nicht mit Loisy als Ersatz für die matthäische Primatseinsetzung ansehen (Évang. Synopt. II, 551). Uebrigens ist es sehr fraglich, ob die Stelle überhaupt als geschichtlich und nicht vielmehr als vaticinium post eventum zu betrachten ist; vgl. dazu Schmiedel, Encycl. Bibl., Simon Pet. § 15; Resurrection and Ascension § 37 d.

[2]) Vgl. darüber Langen a. a. O. 70 ff.; Turmel, Histoire de la théologie positive 170 f.

[3]) Reiche Belege bei Schrader, De unitate Romana II, 175 ff.

[4]) So Scheeben-Atzberger, Dogmatik IV, 415; Heinrich, Dogmatik II, 275; Schrader, De unitate Romana I, 139. 158 ff.; Schneemann, Katholik (1868) S. 413.

[5]) Das vatikanische Dogma 15 f.

[6]) Christentum und Kirche 2. Aufl. S. 31. Immerhin liegt auch in dieser Bemerkung eine erhebliche Abschwächung der in der ersten Auflage (S. 31) vorgetragenen Auffassung: »Damit war der gesamten Kirche, die Apostel mit inbegriffen, ein oberster Hirt, ein den Herrn stellvertretendes, regierendes Haupt gegeben«.

hältnis gesetzt, in welchem Christus selber bisher stand«. Und wie auf Matth. 16, 17 ff. und Luc. 22, 31 f., so gründete das vatikanische Konzil auch auf Joh. 21, 15 ff. seine dogmatische Definition von der päpstlichen Unfehlbarkeit.[1])

Und doch ist es um die Stiftungsurkunde des päpstlichen Primats traurig bestellt, wenn sie im Berichte Joh. 21, 15 ff. bestehen soll. Augenscheinlich verfolgt der Evangelist hier einzig den Zweck, den Petrus vom Makel zu reinigen, womit er sich durch seine Verleugnung befleckt hatte, und ihn als einen der vollen Liebe des Meisters wieder würdigen und gewürdigten Jünger erscheinen zu lassen. Durch seinen Fehltritt hatte Petrus wie das ihm vom Herrn erwiesene Vertrauen, so die ihm von demselben verliehene Vertrauensstellung eines Seelenhirten verscherzt; nachdem er nunmehr seine dreimalige Verleugnung durch seine dreimalige Beteuerung seiner Liebe wettgemacht hat, wird er in seine frühere Stellung wieder eingesetzt, fortan soll auch er wieder seines Herren Herde weiden, geradeso wie die übrigen Apostel, die in ihr Hirtenamt nicht erst neuerdings wieder eingesetzt zu werden brauchen, weil sie es eben nicht wie Petrus durch schwächlichen Verrat eingebüßt haben. An die Uebertragung eines Oberhirtenamtes kann hier nur eine schon von vorneherein an Matth. 16, 17 ff. orientierte Betrachtungsweise denken, und ebensowenig ist in Joh. 21, 15 ff. ein Nachklang des matthäischen »Tu es Petrus« zu vernehmen, wie ihn Loisy hören will.[2]) Denn zu der Zeit, da das Johannesevangelium entstand, gab es ein die Gesamtkirche umfassendes Hirtenamt überhaupt noch nicht, es konnte somit auch niemanden in den Sinn kommen, in Petrus eine Art Universalbischof einzusetzen.[3]) Aber selbst wenn die Stelle die Einsetzung des Primats Petri in unzweideutigster Weise ausspräche, so würde sie doch immer noch nichts für die Einsetzung desselben durch Jesus beweisen. Erhellt doch aus den sich un-

---

[1]) Constitut. de eccles. cap. I: »Atqui uni Simoni Petro contulit Jesus post suam resurrectionem summi pastoris et rectoris iurisdictionem in totum suum ovile dicens: Pasce agnos meos, Pasce oves meas.« Denzinger, Enchiridion ed. X n. 1822 S. 484. Friedrich, Geschichte des vatikan. Konzils III, 556.

[2]) Le quatrième Évang. 941.

[3]) Es ist mir daher ein Rätsel, wie sogar Harnack (Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung S. 49) in Joh. 21, 15 ff. die feierliche Uebertragung des Hirtenamtes an Petrus, wozu Matth. 16, 18 zu vergleichen sei, erblicken kann; und doch soll ihm zufolge das vierte Evangelium nicht nach 110 geschrieben sein (Chronol. I, 659. 674. 680)! Liest man aus Joh. 21, 15 ff. die Uebertragung eines Universalhirtenamtes an Petrus heraus, dann muß man das Kapitel als viel späteren Nachtrag ansehen und seine

mittelbar anschließenden Worten: »Wahrlich, wahrlich sage ich dir, solange du jung warst, gürtetest du dich selbst und gingst, wohin du wolltest; wenn du aber alt geworden sein wirst, so wirst du deine Hände ausstrecken, ein anderer wird dich gürten und schleppen, wohin du nicht willst. Das sagte er, um anzudeuten, durch welche Todesart er Gott verherrlichen werde«[1]) — daß diese ganze Unterredung Jesu mit Petrus das Martyrium dieses letzteren als ein bereits der Geschichte angehöriges Ereignis voraussetzt und daher erst nach dem Tode des Apostels komponiert worden sein kann. Ueberdies spricht hier ja gar nicht der geschichtliche, sondern der auferstandene, mystisch-visionäre Jesus; auch der Auftrag »Weide meine Lämmer« rührt sonach nicht vom geschichtlichen Jesus her. Und endlich ist, wie man sich auch immer zur Frage nach der Urheberschaft des vierten Evangeliums stellen mag, das Schlußkapitel, worin sich die päpstliche »Stiftungsurkunde« findet, wahrscheinlich kein Werk des Verfassers des Evangeliums, sondern ein von späterer Hand angefügter Nachtrag.[2]) Sicher ist jedenfalls, daß man in ältester Zeit, obschon man den apostolischen Ursprung des Evangeliums nicht im geringsten bezweifelte, das »Weide meine Lämmer« ebensowenig hierarchisch verstand wie das »Bestärke deine Brüder«. Noch der größte Lehrer der abendländischen Kirche, der hl. Augustin, erklärte, das »Weide meine Lämmer« beziehe sich auf alle Hirten geradeso, wie sich das »Liebst du mich?« an alle und nicht bloß an Petrus wende.[3]) Erst Papst Gelasius I. leitete seine Befugnis, nicht bloß seine eigene bischöfliche Kirche von Rom, sondern alle Sprengel zu regieren, von der Aufforderung ab, die der Herr in Petrus auch dessen Nachfolgern erteilt habe, die Brüder zu stärken und für sie das zu sein, was der Hirt seiner Herde ist.[4]) Wohl soll sich schon der

---

Abfassung mit Kreyenbühl (Evang. der Wahrheit II, 761) in die Zeit des monarchischen Episkopats der römischen Kirche verlegen, etwa in den Pontifikat Victors oder Zephyrins.

[1]) Vgl. Tertullian Scorp. 15: »Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur«.

[2]) Vgl. Heitmüller, bei Joh. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments II, 856; Kreyenbühl II, 749 ff.

[3]) Turmel, Histoire de la théologie positive 171; Langen, Das vatikanische Dogma 83 f.

[4]) Turmel 170. Doch muß man das *Βόσκε τὰ ἀρνία μου* in Rom schon im 3. Jahrh. hierarchisch gebraucht haben, wie sich aus einer Bemerkung des heidnischen Philosophen Porphyrius († in Rom um 304) ergibt, auf welche Harnack aufmerksam gemacht hat; vgl. Schmidt C., Die alten Petrusakten S. 167 (Texte und Untersuchungen XXIV).

hl. Cyprian auf Joh. 21, 15 als einen Beleg für den römischen Primat berufen haben[1]); aber dieses Zitat ist ein fälschender späterer Einschub.[2])

IV. Die Stiftungsfrage im Lichte der ältesten Kirchengeschichte.

Hätte Jesus den Petrus zum Haupte seiner Apostel und Kirche gemacht, so möchte man erwarten, daß sich die ältesten Christen nach seiner Weisung gerichtet und ihr gemäß organisiert hätten, und daß insbesondere die Stellung, welche Petrus nach dem Hingange Jesu im Schoße der Urgemeinde einnahm, dem einzigartigen Vorrange entsprochen hätte, der ihm vom Herrn übertragen ward. Allein diese Probe stimmt nicht mit der Rechnung. Zunächst gab es in der ältesten Zeit überhaupt noch keine »Kirche« mit genau abgezirkelten Wirkungssphären für Vorgesetzte und Untertanen, Priester und Laien; die Jünger Jesu hielten sich im Gegenteil anfangs noch zur Synagoge, und auch nachdem sie sich von ihr mehr und mehr abgetrennt und zu eigenen religiösen Verbänden vereint hatten, fuhren sie fort, sich unter einander als völlig gleichberechtigte »Brüder«, ἀδελφοί, und »Schüler«, μαθηταί, ihres einen und einzigen Meisters Jesus Christus zu fühlen.[3]) Sie selbst aber durften sich nicht Meister oder Väter und Herrn nennen oder nennen lassen (Matth. 23, 8), und wenn es unter ihnen einen Rangunterschied gab, so ward er doch nur durch das verschiedene Maß persönlicher Vorzüge und charismatischer Begabung bedingt. Wie nun Petrus schon bei Lebzeiten Jesu als der erste, stets ganz besonders ausgezeichnete Apostel erschienen war, so spielte er nach dem Hingange des Herrn erst recht eine hervorragende, ja führende Rolle, die ihm von niemanden bestritten ward. Höchst bedeutsam war schon, daß Petrus die erste Erscheinung des Auferstandenen hatte, »eine eminent historische Tatsache», die »insbesondere die geschichtliche Stellung des Petrus er-

---

[1]) In seiner Schrift: De catholicae ecclesiae unitate c. 4. Hierauf beruft sich noch Scheeben-Atzberger, Dogmatik IV, 417.

[2]) Vgl. dazu Hugo Koch, Cyprian und der römische Primat 159 ff. Doch sagt Cyprian allerdings schon in seiner Schrift De habitu virginum c. 10: »Petrus etiam cui oves suas Dominus pascendas tuendasque commendat«, eine Auslegung, die ohne Zweifel mit der von Porphyrius für Rom bezeugten zusammenhängt.

[3]) Vgl. dazu Duchesne, Histoire ancienne de l'Église I, 14 f. 85; Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter (3. Aufl. 1902) S. 35 ff.

klärt« und ihn zum ersten Mann in der Urgemeinde erhebt. »Derjenige, welcher den Herrn zuerst sah, welcher den zündenden Glauben daran verbreitete, dessen eigenes Erleben zum Erleben der Genossen wird, ist das Haupt und mußte das Haupt sein. Das ganze Gewicht seiner Person liegt in dieser Tat; ohne sie gab es keine Gemeinde; sie kann nicht hoch genug angeschlagen werden.«[1]) So führt ihn denn auch die Apostelgeschichte (1, 13) an erster Stelle auf. Er leitet ihr zufolge (1, 15 ff.) die Wahl des Mathias. Er spricht am Pfingstfeste im Namen aller Apostel zur Menge (2, 14 ff.). Er wirkt das erste Wunder (3,1 ff.). Er predigt dem Volke abermals Buße (3, 12 ff.). Er tritt vor dem hohen Rate als Wortführer der Apostel auf (4, 8 ff.). Er ist »voll des heiligen Geistes« und Träger ganz besonderer charismatischer Begabung (5, 15). Er bekehrt den ersten Heiden (10, 1 ff.). Er zieht Ananias und Sophira zur Rechenschaft (5, 1 ff.). Er nimmt auf dem Apostelkonzil als der erste das Wort (15, 7 ff.). Auch der Apostel Paulus anerkennt die hervorragende Stellung des Petrus, indem er nach Jerusalem geht, »um diesen Mann kennen zu lernen; in ihm sieht er das ganze Christentum, wie es bis jetzt ist.«[2])

Allein so einzigartig die Rolle ist, die Petrus in der ältesten Gemeinde bekleidet,[3]) sie ist doch nur der Ausfluß seiner persönlichen Eigenschaften, namentlich seiner nahen Beziehung zum aufgefahrenen Meister,[4]) und setzt einen darüber hinausgehenden Amtsvorrang so wenig voraus, daß sie mit einem solchen im Gegenteil nicht vereinbar ist. Die älteste Gemeinde regiert sich noch durchaus selbst[5]); sie ist es, die an Stelle des Judas den Apostel Matthias wählt (Apg. 1, 23), die sieben Diakonen bestellt (6, 5) und den Barnabas als ihren Vertreter nach Antiochien sendet (11, 22). Ihr gegenüber nimmt auch Petrus keinerlei Ausnahmsstellung ein. Muß er sich doch (8, 14 ff.) von den Aposteln gleich Johannes nach Samaria

[1]) So Weizsäcker C., in seinem vorzüglichen Werke »Das apostolische Zeitalter«, 3. Aufl. S. 12 ff. — Ueber die bedeutende Wirksamkeit des Petrus vgl. auch Hoennicke, Das Judenchristentum S. 81; v. Dobschütz, D. Kerygma Petri (TU XI, 1) 1 und besonders Schmiedel, Encycl. Bibl., Resurrect. § 37.

[2]) Weizsäcker a. a. O. 12.

[3]) Es ist schon zu viel gesagt, wenn Faye, Étude sur les origines des églises de l'age apostolique (1909) p. 259 schreibt: »A Jérusalem, d'après le document, Pierre a été le chef de l'église jusqu' à la persécution qui dispersa les amis d' Étienne«.

[4]) Treffend sagt Faye a. a. O.: »Il est évident, d' après les faits, que l'autorité de Pierre, de Jacques ensuite, n'a été que morale. Elle n'a jamais eu le caractère d' une charge épiscopale.«

[5]) Vgl. Weizsäcker 599 ff.; 603 f.

schicken und nach seiner Rückkehr von der Bekehrung des Hauptmanns Cornelius von der Gemeinde[1]) zur Rechenschaft ziehen lassen (11, 1 ff.). Nicht er entscheidet kraft eigener Machtvollkommenheit auf grund der ihm doch angeblich übertragenen Binde- und Lösegewalt die brennende und schwierige Frage wegen der Beschneidung der Heidenchristen, sondern das sogenannte Apostelkonzil (15, 1 ff.), und nicht er berichtet über die hier gefaßten Beschlüsse an die antiochenischen Christen, sondern die Apostel und Aeltesten samt der ganzen Gemeinde (15, 22 ff.). Wie Paulus (1 Kor. 12, 28; Eph. 4, 11), überhaupt noch keine amtlich-hierarchischen, sondern nur charismatische Stellungen kennt, unter welchen der Primat nicht figuriert, so legt er auch dem Petrus nirgends eine besondere, die seiner Mitapostel überragende Amtsgewalt bei. Zwar führt er ihn (Gal. 2, 9) unter den Säulenaposteln auf,[2]) aber nach Jakobus an zweiter Stelle, und nimmt als Heidenapostel dieselbe Bedeutung in Anspruch, die jenem als Apostel der Beschneidung eignet (Gal. 2, 7); ja er wagt es, selbst dem angesehensten Urapostel einen ernsten Verweis zu erteilen. »Als aber — erzählt er (Gal. 2, 11) — Kephas nach Antiochia kam, widerstand ich ihm ins Angesicht, denn er war tadelnswert«.[3]) Namentlich schließt der Römerbrief aufs bestimmteste wie jede Anwesenheit Petri in Rom, so jede Art Oberaufsichtsrecht Petri über die römische Kirche aus.[4])

So wenig wie die kanonischen, weisen die außerkanonischen Schriften der ältesten Zeit eine Spur von Matth. 16, 17 ff und der hiemit begründeten Obergewalt Petri auf. Steht schon nach der Darstellung der Apostelgeschichte (12, 17; 15, 13; 21, 18) sowie des Heidenapostels (Gal. 1, 19; 2, 9. 12; 1 Kor. 15, 7) nicht Petrus, sondern Jakob, der Bruder des Herrn, an der Spitze der jerusalemischen Urgemeinde,[5]) so berichtet um die Mitte des zweiten Jahrhunderts Hegesippus, Jakob mit dem

[1]) Man entrinnt dem Gewicht dieser Tatsache nicht, wenn man mit Scheeben-Atzberger (Dogmat. IV, 419) behauptet, auch ein Vorgesetzter könne aus besonderen Gründen und Absichten sein Verhalten rechtfertigen. Selbstverständlich; nur daß eben Petrus nach Apg. 11, 1 nicht selbst Rechenschaft gibt, sondern geben muß; und das ist ein Unterschied.

[2]) Schon die Art, wie er Gal. 2, 2 und 2, 6 von den „δοκοῦντες", „δοκοῦντές εἶναί τι" redet, schließt die Existenz einer höheren Amtsgewalt seitens eines dieser δοκοῦντες aus.

[3]) Weizsäcker 160 ff. Treffend bemerkt Lightfoot (The Apostolic fathers P. I vol. II, 490): »If there was any primacy at this time, it was the primacy not of Peter, but of Paul«.

[4]) Vgl. Schmiedel, Encycl. Bibl., Sim. Pet. § 30a.

[5]) Vgl. Joh. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments I², 125. 583. 632. Weizsäcker 606.

Beinamen der Gerechte, der Bruder des Herrn, habe zugleich mit den Aposteln die Leitung der Kirche übernommen.[1]) Nachdem aber, bemerkt Hegesipp weiter, Jakob der Gerechte aus demselben Grunde wie der Herr den Martyrtod erlitten hatte, ward hinwiederum der Sohn seines Oheims, Symeon, der Sohn des Klopas, zum Bischof bestellt, indem alle ihre Zustimmung gaben, daß er, als ein Geschwisterkind des Herrn, der zweite (Bischof) sei[2]) Die leibliche Verwandtschaft mit Jesus ist es sonach, die bei der Wahl eines Hauptes der Urgemeinde den Ausschlag gibt; Hegesipp versichert noch überdies, die Verwandten des Herrn, von Kaiser Domitian in Frieden entlassen, hätten als Martyrer und Geschlechtsgenossen des Herrn die Kirche geleitet.[3]) Von einem Primat Petri ist nirgends die Rede, und wenn letzterem je einmal ein Vorrang vor den übrigen Aposteln eingeräumt wird, so wird ausdrücklich beigefügt, er komme ihm nur ob seiner persönlichen Tüchtigkeit zu.[4]) Wie wenig Petrus über seinen Kollegen steht, ergibt sich aus einer von Eusebius überlieferten Bemerkung eines Klemens von Alexandria, Petrus und Jakobus und Johannes hätten, obschon vom Erlöser bevorzugt, nach dessen Himmelfahrt nicht um den Vorrang gestritten, sondern Jakob den Gerechten zum Bischof von Jerusalem gewählt: [5]) — eine Bemerkung, die unter der Voraussetzung einer Bekanntschaft mit Matth. 16, 17 ff. geradezu unverständlich wird.[6]) Klemens fügt bei, diesen Jakob wie den

[1]) Bei Euseb. Hist. Eccles. II, 23, 4: *Διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος.* Auf die führende Stellung Jakobs wies mit besonderem Nachdruck hin J. Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primats in der Kirche (1879) 7. 19.

[2]) Bei Euseb. Hist. Eccl. IV, 19, 4: *Μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον.* Vgl. Weizsäcker a. a. O. 370.

[3]) Euseb. Hist. Eccl. III. 20. 6: *Τοὺς δὲ ἀπολυθέντας ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν, ὡς ἂν δὴ μάρτυρας ὁμοῦ καὶ ἀπὸ γένους ὄντας τοῦ κυρίου.* Vgl. ebd. III. 32. 6: *Ἔρχονται οὖν καὶ προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου.* Vgl. Friedrich a. a. O. 23 f.

[4]) Euseb. Hist. Eccl. II. 14. 6: *Ἡ πανάγαθος καὶ φιλανθρωποτάτη τῶν ὅλων πρόνοια τὸν κρατερὸν καὶ μέγαν τῶν ἀποστόλων, τὸν ἀρετῆς ἕνεκα τῶν λοιπῶν ἁπάντων προήγορον, Πέτρον, ἐπὶ τὴν Ῥώμην . . . χειραγωγεῖ.*

[5]) Euseb. Hist. Eccl. II. 1. 3: *Πέτρον γάρ φησι καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος, ὡσὰν καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου προτετιμημένους, μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξης, ἀλλ' Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων ἑλέσθαι.*

[6]) Wie Friedrich a. a. O. 15 mit Recht hervorhebt.

Johannes und Petrus habe der Herr nach der Auferstehung in alle Erkenntnis eingeweiht, die sie dann ihrerseits den übrigen Aposteln übermittelten.[1]) So sehr man die dieser Nachricht zu grunde liegende Unterscheidung zwischen einer esoterischen und exoterischen Unterweisung der Apostel bezweifeln mag, so wenig wird man verkennen, daß es doch auch hier wieder nicht etwa Petrus allein ist, der vom Herrn ins Vertrauen gezogen wird, sondern Petrus im Verein mit den Zebedäiden, die sogar vor ihm an erster Stelle genannt werden.

Die Frage, ob und wann Petrus nach Rom kam und wie lange er hier verweilte, kann und soll hier nicht erörtert werden. Aber selbst wenn er in Rom gewirkt und die christliche Gemeinde begründet haben sollte, so war er doch auf keinen Fall römischer Bischof, sintemalen sich ein monarchischer Episkopat zu seiner Zeit noch gar nicht entwickelt hatte, und alle kirchliche Dienstleistung noch auf der eine rechtliche Nachfolge oder amtliche Vererbung ausschließenden persönlich-charismatischen Begnadigung ruhte. Und wie Petrus selbst nicht römischer Bischof war, so hinterließ er auch keine bischöflichen Nachfolger, wie es denn in Rom noch beinahe ein Jahrhundert nach seinem Tode keinen Einzelepiskopat gab. Erst etwa von der Mitte des 2. Jahrhunderts an ist ein monarchischer Episkopat auch in Rom nachweisbar[2]), als dessen erster Vertreter Anicet (155—166) erscheint. Nach der Apostellehre (Didache, um 100) sind die Propheten die Hohenpriester des neuen Testamentes; doch versehen auch bereits die Bischöfe und Diakonen den Dienst der Propheten und Lehrer. Bischöfe und Diakonen werden von der Gemeinde gewählt: von einem hierarchischen Rangunterschiede noch keine Spur. Der Barnabasbrief (um 130) bedient sich gerne des Bildes vom geistigen Tempelbau; wäre dem Verf. das matthäische Herrenwort vom Bau der Kirche auf Petrus bereits bekannt, so würde es ihm, der ohnehin in Schriftzitaten schwelgt, wohl wie von selbst in die Feder geflossen sein. Jedenfalls weiß von einem im Primate Petri als ihres ersten Bischofs wurzelnden Primate der römischen Kirche das Schreiben noch nichts, welches eben diese Gemeinde um das Jahr 95 an die Korinthier richtete und das unter dem

[1]) *Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκε τὴν γνῶσιν ὁ κύριος, οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν.* Offenbar wird hier Jakob der Bruder des Herrn mit dem Zebedäiden verwechselt.

[2]) Vgl. Duchesne I, 91; doch können die hier S. 93 erwähnten Aeußerungen eines Caius und Hippolyt nicht als Beweise dafür gelten, daß es doch schon früher einen Einzelepiskopat gegeben habe, da es nur zu begreiflich war, daß spätere Schriftsteller die Zustände ihrer Tage auf frühere Zeit übertrugen. Vgl. auch Schmiedel, Encycl. Bibl., Ministry § 44 d. 45. 46. 58.

Namen des ersten Klemensbriefes bekannt ist.[1]) Zwar wird vielfach schon die Tatsache, daß die römische Gemeinde in korinthische Wirren einzugreifen und drei Aelteste mit einem Schreiben an die gefährdete Kirche abzuordnen sich veranlaßt sah, als sprechender Beweis dafür angesehen, daß sich der römische Bischof als Nachfolger Petri schon damals eines ihm auch über fremde Kirchen zustehenden Oberaufsichtsrechtes bewußt gewesen sei und bedient habe. Wenn sich auch die früher beliebte Vermutung, die korinthische Gemeinde habe selbst die Vermittlung und Entscheidung der römischen Kirche angerufen, mit verschiedenen Wendungen des Briefes selbst (c. 1, 1; 47, 6) nicht wohl vereinbaren lasse, so erstrahle, meint man[2]), das Ansehen der römischen Kirche nur in um so hellerem Lichte, wenn vielmehr anzunehmen sei, dieselbe habe unaufgefordert eingegriffen, weil sie es als ihre Aufgabe erkannte, die gestörte kirchliche Ordnung zu Korinth wiederherzustellen. Und dieser Annahme entspreche denn auch der ganze Ton des Briefes. Der Verfasser trete als Richter, als Stellvertreter Gottes auf; er rede wie ein Vorgesetzter zu Untergebenen; er beginne mit dem Ausdrucke des Bedauerns, daß er verhindert gewesen, schon früher den Verwicklungen zu Korinth seine Aufmerksamkeit zuzuwenden[3]), und er betone gegen Ende des Briefes, für den Fall des Ungehorsames Einzelner werde er sich bewußt sein, seine Pflicht getan zu haben.[4])

All diese Behauptungen halten jedoch einer näheren Prüfung keineswegs stand. Zunächst schließt die Tatsache als solche, daß Rom in die korinthischen Unruhen eingriff, noch keinerlei Primatialgewalt ein; denn das Recht und die Pflicht einer Kirche, der Schwestergemeinde bei ausgebrochenen Streitigkeiten zu Hilfe zu eilen, war in ältester Zeit so wenig Ausfluß irgendwelcher Primatialhoheit, daß wie Rom auswärts, so auswärtige Kirchen auch in Rom selbst vermittelten. Noch Cyprian betrachtete es als die Pflicht aller Bischöfe, gefährdeten Gemeinden beizuspringen, und die Afrikaner übten diese Pflicht gemeinsamer Hirtensorge und katholischer Gegenseitigkeit im novatianischen Schisma, indem sie zwei Bischöfe nach Rom sandten mit dem Auftrage, dortselbst die christliche Liebeseinheit wieder-

---

[1]) Vgl. Knopf R., Der erste Clemensbrief, Texte und Untersuchungen NF V (1899); Wrede W., Untersuchungen zum ersten Klemensbrief (1891); Ehrhard, Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900, S. 68 ff. Duchesne, I, 219 ff.

[2]) So Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Litteratur I, 105.

[3]) c. 1, 1: *ἐπιστροφὴν ποιεῖσθαι.*

[4]) c. 59, 2: *ἡμεῖς δὲ ἀθῷοι ἐσόμεθα.*

herzustellen.[1]) Sodann widerspricht gerade der Ton des römischen Schreibens, weit entfernt, das Bewußtsein einer den Schreibern innewohnenden höheren Autorität zu bekunden[2]), einer solchen Annahme durchaus. Nirgends wird eine richterliche bezw. obrigkeitliche Gewalt in Anspruch genommen, nirgends werden die Adressaten als Untergebene behandelt, nirgends wird kommandiert und geschulmeistert. Wohl wird im Briefe Gehorsam gefordert, aber nicht um einer den Schreibern selbst innewohnenden höheren Vollmacht willen, sondern weil sie den Willen Gottes zum Ausdruck bringen, ähnlich wie auch durch den Mund der Eltern und Lehrer der Wille Gottes zu den Kindern spricht; und nicht Kirchenstrafen, sondern eine Beleidigung Gottes und ernste Seelengefahr zieht der Ungehorsam nach sich.[3]) »Lasset uns gehorsam sein seinem heiligen und ruhmvollen Namen, fleht das Schreiben die Korinthier an; nehmet unseren Rat an, es wird euch nicht reuen.«[4]) Und daß sich gar Clemens als römischer Bischof das Recht zugeschrieben habe, korinthische Vorsteher abzusetzen[5]), dafür ist im ganzen Schreiben nicht der leiseste Anhaltspunkt aufzufinden. Ueberhaupt spricht nicht Klemens, nicht der römische Bischof[6]), sondern die römische Gemeinde zu den Korinthiern. Im ganzen Schreiben heißt es niemals »ich«, sondern es wird immer nur in der Mehrzahl gesprochen: »wir« (römische Christen). Nirgends steifen sich die Absender auf besondere Privilegien, am allerwenigsten auf Matth. 16, 17 ff., obschon sie doch mit Schriftzitaten wahrlich nicht geizen und nicht verfehlen, auf die Apostelfürsten Petrus und Paulus hin-

[1]) Auch Cyprian selbst ermahnte schismatisch gewordene römische Bekenner zur Umkehr. Vgl. Hugo Koch, Cyprian 115.

Daß es neben dem römischen auch andere Bischöfe gab, die eine sozusagen ökumenische Korrespondenz führten, lehrt namentlich das Beispiel eines Dionysius von Alexandria, der in Sachen der Buße an sehr viele Kirchen bis nach Armenien schrieb und auch viele Briefe nach Rom richtete. Vgl. Harnack, DG. I[4], 484 Anm. 4. Und dasselbe gilt von Bischof Dionysius von Korinth, dessen weit ausgedehnte Korrespondenz Eusebius H. Eccl. IV. 23 erwähnt.

[2]) Wenn Harnack, DG. I[4], 485 sagt, die römische Gemeinde habe in ihrem Briefe die Sprache zu reden verstanden, »die ein Ausdruck der Pflicht, der Liebe und der Autorität zugleich ist«, so ist von dieser »Autorität« im ganzen Briefe beim besten Willen nichts zu entdecken.

[3]) c. 59, 1: *Ἐὰν δέ τινες ἀπειθήσωσι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ δι' ἡμῶν εἰρημένοις, γινωσκέτωσαν, ὅτι παραπτώσει καὶ κινδύνῳ οὐ μικρῷ ἑαυτοὺς ἐνδήσουσιν.*

[4]) c. 58, 2: *Ἀξιώσατε τὴν συμβουλὴν ἡμῶν, καὶ ἔσται ὑμεταμέλητα ὑμῖν.*

[5]) Wie auf Grund von c. 44, 4 behauptet wurde.

[6]) Wie man z. B. auch nach der Darstellung Bardenhewers a. a. O. meinen könnte. Ebenso unrichtig ist die Behauptung Batiffols (L'eglise naissante 146), das Schreiben sei »l'épiphanie de la primauté romaine«.

zuweisen, »die in unsrer Mitte das schönste Beispiel gegeben haben.«[1])

So wenig wie die römische Kirche selbst spricht Ignatius v. Antiochia, der in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts seinen berühmten Brief an sie richtet, von einem römischen Bischof als dem Nachfolger des matthäischen Felsenmanns. Er kennt überhaupt noch keinen römischen Bischof; hätte es in der Welthauptstadt damals schon einen Bischof gegeben, so hätte Ignatius, der in all seinen Briefen mit größtem Eifer vom Bischof spricht, den römischen Bischof am allerwenigsten so vollständig mit Stillschweigen übergehen können, zumal er sich gerade von ihm nicht geringen Anteil am Gelingen oder Scheitern seines Herzenswunsches, des Martyriums, versprechen mußte. Wohl mißt Ignatius Rom einen Vorzug bei, aber nicht dem römischen Bischof, der noch nicht existiert, sondern der römischen Kirche, und auch dieser keinen Vorrang rechtlicher, sondern nur moralischer Art, der aus einer dreifachen Quelle fließt: nämlich vor allem aus der einzigartigen Bedeutung, welche Rom als Hauptstadt des römischen Weltreichs besitzt und die sich naturgemäß auf die römische Christengemeinde überträgt, von Ignatius mit den Worten angedeutet: »die im Gebiete des Landes der Römer den Vorsitz führt.«[2]) Sodann aus ihrer ebenso einzigartigen Apostolizität, kraft deren die römische Kirche allen anderen Kirchen insofern überlegen ist, als sie nicht etwa nur zu einem Apostelschüler, auch nicht nur zu irgend einem Apostel, sondern zum Hauptapostel Petrus und überdies noch zum Völkerapostel Paulus in Beziehung steht, ein Gedanke, den Ignatius mit den Worten ausspricht: »nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch.«[3]) Endlich aus der erst recht einzigartigen Liebestätigkeit der römischen Kirche, die ihr seitens des heiligen Ignatius geradezu den Ehrtitel: »Vorsitzerin in der Liebe«, *προκαθημένη τῆς ἀγάπης*,[4]) einträgt. Und welche Gemeinde hätte denn auch ein heiligeres Anrecht auf diesen erhabensten, echt christlichen Ehrentitel gehabt als die römische, der Bischof Dionysius von Korinth um 170

---

[6]) c. 6, 1: *Ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν.*

[1]) *ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων.*

[2]) c. 4: *Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν.*

[3]) Ueber Sinn und Bedeutung dieser Phrase existiert nachgerade eine ganze Litteratur. Es genüge hier der Hinweis auf Harnack, »Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde«, Sitzungsberichte der Berliner Akad. d. Wissensch. 1896, S. 111 ff.; Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen I, 1 ff.; Chapman, St. Ignace d' Antioche et l'église romaine, Revue Bénédictine (1896) XIII, 385 ff.; Ehrhard, Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900 S. 97. Batiffol, L'égl. naiss. 168 ff.

die Anerkennung zollt, sie sei schon von alters, von der Zeit der Väter her gewohnt, allen Brüdern auf mannigfaltige Art wohl zutun und vielen Kirchen Unterstützungen zukommen zu lassen![1]) Katholischerseits wird freilich die Wendung »Vorsitzerin in der Liebe« meist in dem Sinne ausgelegt, als sei die römische Kirche als Vorsitzerin der Liebe = des Liebesbundes = der Kirche Vorsitzerin der ganzen Christenheit, der Gesamtkirche.[2]) Allein das kann man füglich keine Auslegung, sondern nur mehr eine Einlegung nennen, die ein für allemal an dem Starrsinn des Lexikons scheitert, für *ἀγάπη* nirgends, insbesondere auch bei Ignatius nirgends, eine andere Bedeutung als »Liebe«, nicht aber Liebesbund = Kirche, zu verzeichnen.[3]) Vollends aber aus der gelegentlichen Bemerkung des Ignatius: »Christus allein wird der Bischof (der durch meinen bevorstehenden Martyrtod verwaisten Kirche von Antiochia) sein und eure Liebe«[4]) eine Art Universalepiskopat der römischen Kirche herauslesen zu wollen, ist ein zu ungeheuerlicher, aller geschichtlichen Betrachtungsweise hohnsprechender Anachronismus[5]), als daß er eine ernsthafte Widerlegung verdiente; zumal aus dem Zusammenhange deutlich genug erhellt, worin im Sinne des Ignatius die Fürsorge, *ἐπισκοπή*, der römischen Gemeinde bestehen soll: »Gedenket in eurem Gebete, schreibt er an der fraglichen Stelle, der Kirche in Syrien, die statt meiner Gott zum Hirten hat;«[6]) »nur Christus, fährt er dann fort, wird nunmehr Bischof sein und eure Liebe.« Darin also soll sich die fürsorgende Liebe der römischen Kirche für die ferne antiochenische Gemeinde bewähren, daß erstere für letztere betet; wie Ignatius ja auch an die Magnesier schreibt: »Gedenket in

---

[1]) Euseb. Hist. Eccl. IV. 23. 10: *Ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὑμῖν ἔθος ἐστὶ τοῦτο, πάντας μεν ἀδελφοὺς ποικίλως εὐεργετεῖν, ἐκκλησίαις τε πολλαῖς ταῖς κατὰ πᾶσαν πόλιν ἐφόδια πέμπειν . . . πατροπαράδοτον ἔθος Ῥωμαίων Ῥωμαῖοι διαφυλάττοντες.*

[2]) So unbegreiflicherweise sogar Funk I, 10 f.

[3]) Vgl. Preuschen E., Vollständiges griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Litteratur (1910), zu *ἀγάπη* und *προκάθημαι.*

Προκαθημένη τῆς ἀγάπης heißt so wenig »Vorsteherin des Liebesbundes« als *προκαθεζόμενος ἀληθείας* Vorsteher des Wahrheitsbundes heißt, eine Bezeichnung, die im ps.-klementinischen Briefe an Jakobus c. 17 Petrus vor seinem Tode von Clemens gebraucht.

[4]) c. 9: *Μόνος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη.*

[5]) In dem besonders Nirschl schwelgt in seinem Aufsatze: »Das Zeugnis des hl. Ignatius von Antiochien für den Primat der römischen Kirche«, Katholik 1868, II, 170 f.

[6]) ebd.: *Μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν τῇ Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται.*

euren Gebeten der syrischen Kirche«,[1]) und im Briefe an Polykarp den friedlichen Zustand der antiochenischen Kirche geradezu dem Gebete der Kirche von Smyrna beimißt.[2])

Eine Anspielung auf die unvergleichliche Auszeichnung und hierarchische Würde Petri möchte man in den Schriftstücken erwarten, die den Namen des Apostelfürsten — sei es mit Recht oder Unrecht — tragen: in den beiden kanonischen Briefen, sodann in den apokryphen Schriften, der Predigt, der Offenbarung und dem Evangelium Petri. Nichts war natürlicher, als daß diese Schriftstücke irgendwie an Matth. 16, 17 ff. anknüpften, wenn sie die Stelle bereits kannten, während umgekehrt ihr völliges Schweigen die Vermutung sehr nahe legt, daß sie von ihr und den aus ihr abgeleiteten Folgerungen noch nichts wußten. Dasselbe gilt von anderen apokryphen Erzeugnissen, nämlich den Akten des Petrus, des Paulus, des Petrus und Paulus; insbesondere lehrt die Art und Weise, in der namentlich die Akten des Petrus mehrmals vom Bruder Petrus reden, daß der Verfasser von einer überragenden Primatialgewalt Petri noch keine Ahnung hat. Ebenso wenig gewähren die Akten des Petrus und Andreas oder des Andreas und Matthias eine Ausbeute; die Akten des Philipp wie des Johannes nennen zwar den Herrn mit Matth. 16, 16 den »Sohn des lebendigen Gottes«, aber von Matth. 16, 17 ff. verraten auch sie keine Spur.[3]) Hermas, der um 140 zu Rom seinen »Hirten« schrieb, der Bruder des römischen »Bischofs« Pius, versteht unter dem Felsen des Turmes, der die Kirche darstellt[4]), nach 1 Kor. 10, 4 und Joh. 10, 7. 9 den Gottessohn, nicht den Apostel Petrus, wie doch, wenn er Matth. 16, 18 bereits las, nahe lag; er weiß auch noch nichts von einem monarchischen Episkopat zu Rom, sondern spricht ausdrücklich von den Vorstehern[5]) der Gemeinde, an die er mit einer Botschaft gesandt wird. Denselben Standpunkt vertritt noch der um die Mitte des 2. Jahrhunderts wohl in Rom entstandene

---

[1]) c. 14; *Μνημονεύετε . . . τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας.*

[2]) c. 7: *Ἐπειδὴ ἡ ἐκκλησία ἡ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας εἰρηνεύει, ὡς ἐδηλώθη μοι, διὰ τὴν προσευχὴν ὑμῶν.*

[3]) Vgl. Lipsius-Bonnet, Acta Apostolorum Apocrypha A II, vol. I, 156; II, 94.

[4]) Vis. III, 3. 3 ff.; Sim. IX, 12. 1.

[5]) Vis. II. 2. 6; *Ἐρεῖς οὖν τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας.* II. 4. 3: *Σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.* Hermas spricht zwar gelegentlich auch von »Bischöfen«, aber noch nicht im hierarchischen Sinne des Wortes (Vis. III. 5. 1; Sim. IX. 27). Vgl. Duchesne I, 89; Schmiedel, Encycl. Bibl., Ministry § 44a. § 46b. Hiegegen beweist natürlich nichts die *πρωτοκαθεδρία* Mand. XI, 12.

sogenannte zweite Klemensbrief[1]); da er zudem die erhabene Bestimmung der Kirche preist, so hätte er ihre Fundamentierung auf Petrus, wenn er sie bei Matthäus bereits gefunden hätte, wohl um so weniger unerwähnt gelassen, als er des Petrus auch sonst gedenkt.[2])

Aufs stärkste betont der Kleinasiate Irenäus von Lyon den Vorrang der römischen Kirche. In seinem berühmten Werke »Wider die Häresien« will er der falschen Lehre der Ketzer die wahre Lehre der Kirche entgegensetzen, wie sie dieser von den Aposteln selbst, den einzig untrüglichen Herolden der von Christus geoffenbarten göttlichen Wahrheit anvertraut ward. Die sicherste Bürgschaft des wahren Glaubens ist ihm die Apostolizität, die ihrerseits durch den Nachweis erbracht wird, daß die in einer Kirche hinterlegte christliche Lehre in ununterbrochener Traditionskette auf die Apostel zurückreicht, die nur ganz tadellose Männer mit der Leitung der Kirchen betrauten. Da es nun jedoch allzuweit führen würde, die Geschichte jeder einzelnen Kirche bis auf ihre apostolischen Anfänge zurück zu verfolgen, so empfiehlt es sich, ein abgekürztes Verfahren einzuschlagen und gleichsam eine Normalkirche aufzustellen, in welcher die apostolische Traditionsreihe am deutlichsten vor aller Augen liegt und daher auch der apostolische Glaube am reinsten erhalten ist, so daß in der Uebereinstimmung mit ihr die zuverlässigste Gewähr echter christlicher Lehre gegeben ist: und das ist »jene größte und älteste, allbekannte Kirche, die von den beiden glorreichsten Aposteln Petrus und Paulus zu Rom begründet und errichtet ward.[3]) Mit dieser Kirche nämlich muß um ihres ganz besonderen Vorranges willen jede Kirche, d. h. die Gläubigen aus allen Ländern, übereinstimmen, da in ihr jederzeit von den Gläubigen aus allen Ländern die von den Aposteln selbst herrührende Ueberlieferung bewahrt worden ist.«[4]) Hierauf wird nun die Reihenfolge der

[1]) Vgl. c. 17, 3. 5.

[2]) Vgl. c. 14; c. 5. 3. 4.

[3]) Irenaeus adv. haeres. III. 3. 2: »maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae«.

[4]) »Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem (potiorem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio«. Auch über diese Stelle existiert eine ganze Litteratur, die hier nicht aufgeführt werden kann und will. Es genüge der Hinweis auf Langen J., Geschichte der römischen Kirche (1881) 170 ff.; Harnack, Das Zeugnis des Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche, Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1893, S. 939 ff.; DG. I[4], 487 A. 1; Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen I, 12 ff.; Chapman, Revue

römischen Bischöfe von Linus, der die Verwaltung des Bischofamts aus der Hand der Apostel Petrus und Paulus selbst empfing, bis herab auf den gegenwärtigen Bischof Eleutherus aufgeführt, womit der Beweis des lückenlosen römischen Ueberlieferungsringes erbracht und zugleich dargetan ist, daß es ein und derselbe lebenspendende Glaube ist, der von den Aposteln her bis jetzt treu bewahrt und wahrheitsgemäß überliefert ward.

So gewiß es demnach ist, daß Irenäus der römischen Kirche einen ganz besonderen Vorrang zuschreibt, so wenig kann ein Zweifel obwalten, worin er diesen einzigartigen Vorrang, diese »potentior principalitas«, begründet sieht. Augenscheinlich verlegt wie schon Ignatius, so auch er ihn in die ihm feststehende Tatsache, daß sich die römische Kirche nicht etwa nur einer »principalitas« rühmen könne, wie jede andere Kirche, sofern sie nämlich in ihren ersten Anfängen mit einem Apostel zusammenhänge, sondern einer ganz besonderen, einer »potentior« oder »potior principalitas«, sofern sie gar auf die beiden Apostelfürsten, die unerschütterlichen Säulen der Wahrheit, ihren Ursprung zurückführen könne. Aber wenn auch den höchsten, so bildet die Stiftung durch die Apostelfürsten doch nicht den einzigen Vorzug der römischen Kirche im Sinne des hl. Irenäus. Wie schon Ignatius, so spielt auch er auf den Welthauptstadt-Charakter Roms an, der es mit sich bringt, daß hier unaufhörlich Gläubige aus allen Ländern und Himmelsrichtungen zusammenströmen.[1]) Das hat zur Folge, daß die Lehre der römischen Kirche der unaufhörlichen Kontrolle der ganzen Christenheit unterliegt und, eben weil allseits bewährt und bewahrt, allen Kirchen zur unverbrüchlichen Norm dient.[2])

Bénédictine 1895, p. 49 ff. Batiffol, L'église naissante p. 250 ff. Die neueste Litteratur verzeichnet Hugo Koch, Cyprian S. 145, A. 1.

[1]) Ueber die Tatsache, daß von den letzten Jahren der Regierungszeit Hadrians an bis zum Ende der Regierungszeit Caracallas eine ganze Reihe von griechischen oder hellenistischen Kirchenlehrern nach Rom kam, s. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel III, 335 ff. Von ihr aus erhält die Argumentation des hl. Irenäus erst ihre volle Beleuchtung.

[2]) Nirgends wäre, scheint Irenäus sagen zu wollen, eine Abweichung von der apostolischen Ueberlieferung so wenig möglich wie in Rom, da hier die »qui sunt undique« ihre Bewahrung überwachen. Garantieren aber »ii qui sunt undique« die Reinheit der römischen Lehre, so können sich auch »ii qui sunt undique« ihrer Autorität nicht entziehen. Eines bedingt das Andere. Jedenfalls spielen »ii qui sunt undique« in Reinerhaltung der römischen Ueberlieferung eine ganz hervorragende Rolle; schon dieser Umstand allein verbietet es, aus der Stelle überschwängliche Folgerungen zugunsten des römischen Primats zu ziehen. Ueberhaupt will Irenäus, wie Ehrhard sehr richtig hervorhebt (Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900, S. 275) nur eine Tatsache konstatieren, kein Prinzip aufstellen.

Wie man aber auch die viel erörterte Aeußerung des hl. Irenäus verstehen mag, soviel ist sicher, daß er »den ganz besonderen Vorrang« nicht dem römischen Bischof als Nachfolger Petri, sondern der römischen Gemeinde als Pflanzung der Apostelfürsten zuspricht. Sähe Irenäus im römischen Bischof den Nachfolger des Felsenmannes und Schlüsselverwalters, so hätte er nicht nötig, zur Feststellung der wahren kirchlichen Lehre auf die mühsame, von Fall zu Fall, von Kirche zu Kirche neu anzustellende Prüfung der apostolischen Reihenfolge, der gegenüber der Hinweis auf Rom ja nur eine Abkürzung des Verfahrens bedeutet, zu rekurrieren; nicht mit der römischen Kirche, in der die reine Lehre doch nur »ab his qui sunt undique« bewahrt wird, sondern mit dem römischen Bischof müßte man ja dann übereinstimmen und es käme für jede Kirche alles auf das Verhältnis zu dem an, der das Fundament der ganzen Kirche bildet und mit einem leisen Worte jeden Irrtum, jeden Zweifel verscheuchen kann. Somit wäre die Beweisführung des hl. Irenäus unter der Voraussetzung der Herrenworte vom Felsenmann mit dem Schlüsselbund eine viel einfachere und schlüssigere gewesen;[1]) denn seiner Argumentation stand doch immer noch der berechtigte Zweifel entgegen, ob nicht vielleicht der vom apostolischen Stifter überlieferte Glaube im Laufe der Zeiten unmerklich im einen oder anderen Punkte verdorben sei. Wenn er sie gleichwohl sich nicht aneignet, so hat dies wohl vor allem seinen Grund darin, daß er im römischen Bischof überhaupt noch nicht den Nachfolger und Rechtserben Petri sieht, da ja Petrus ihm zufolge nicht Bischof, sondern Stifter der römischen Kirche ist und auch dies nur in Gemeinschaft mit Paulus.[2]) Ueberdies scheint Irenäus den Apostelfürsten als

---

[1]) Mit Recht bemerkt daher Friedrich (Geschichte des vatikanischen Konzils III, 559), die Beweismethode des hl. Irenäus »würde geradezu unbegreiflich, wenn zu seiner Zeit die von dem Schema (auf dem vatikanischen Konzil) angeführten Stellen in des letzteren Sinne aufgefaßt worden wären«.

[2]) Irenäus fährt nach der eben erwähnten Stelle »ad hanc enim ecclesiam« etc. fort: *Θεμελιώσαντες καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν, Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν.* Es ist bemerkenswert, daß auch die alte römische Bischofsliste aus der Zeit Soters (166—174) nicht den Petrus, sondern den Linus als ersten römischen Bischof zählt; vgl. Harnack, Chronologie I, 191. 703; Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primats S. 27. Petrus könnte sehr wohl die römische Kirche begründet haben, ohne zugleich ihr erster Bischof gewesen zu sein, wie ja auch niemand den hl. Paulus als ersten Bischof von Korinth oder Athen zählt, obschon er diese Gemeinden begründet hat. Vgl. Lightfoot, Apost. Fathers P. I vol. II, 501.

Felsenmann und Schlüsselverwalter noch gar nicht zu kennen; denn es ist kaum bloßer Zufall, daß er zu wiederholten Malen zwar das messianische Bekenntnis Petri und die Seligpreisung erwähnt,[1]) die ihm daraufhin vom Herrn zuteil geworden (Matth. 16, 17), niemals aber seine Ernennung zum Felsengrund und zum Träger der Schlüsselgewalt (Matth. 16, 18. 19). Dies will aber um so mehr besagen, als sich Irenäus in seiner Polemik wider die Gnostiker gerade dieser Verse Matth. 16, 18. 19 aufs vorteilhafteste hätte bedienen können; so wenn er ihre Behauptung widerlegen will, von den Aposteln habe nur Paulus die Wahrheit erkannt, die er doch mit der Bemerkung hätte niederschlagen können, daß doch der Herr auf Petrus, nicht auf Paulus seine Kirche gegründet habe.[2]) Ganz besonders aber muß auffallen, daß Irenäus bei anderer Gelegenheit erst die Frage Jesu an die Apostel, sodann das petrinische Bekenntnis, hierauf die Belobung des letzteren und seine Zurückführung auf göttliche Offenbarung, endlich die Leidensweissagung zitiert, also den Herrn von Matth. 16, 17 mit Auslassung der Verse 18 und 19 vom Felsenmann und von der Schlüsselgewalt unmittelbar auf Vers 20 überspringen läßt,[3]) ein, wie schon Alfred Resch mit Recht bemerkt hat,[4]) wohl sicheres Anzeichen dafür, daß Irenäus die Verse 18 und 19 noch nicht vor Augen hatte.

Was nun aber von der Beweisführung des Irenäus gilt, das ist auch schon von der des Philosophen Justinus († zu Rom um 165) zu sagen. Wie Irenäus, so legt Justin das größte Gewicht auf die Apostel, die ihm die von Christus erwählten, belehrten, ausgerüsteten und ausgesandten Prediger der wahren Erkenntnis Christi sind; durch sie ist Christus der Welt gegenwärtig, ohne ihre Lehre gibt es keinen Christus.[5]) Je höher nun aber Justin die Autorität der Apostel wertet, umso mehr

[1]) Adv. haer. III. 20. 2; III, 28.

[2]) Adv. haer. III. 13. 2. Zwar wollen V. de la Brière (Études 1909, t. 119, 607) und Batiffol (Égl. naiss. 255) einen Anklang an Matth. 16, 18 in den Worten des Irenäus finden: »Non enim sunt fundati super unam petram, sed super arenam« (adv. haer. III, 24); diese Worte gehen jedoch ganz unverkennbar auf Matth. 7, 24. 26 zurück.

[3]) Adv. haer. III. 19. 4: »Et ipse autem Dominus manifestum facit eum qui est passus. Cum enim interrogasset discipulos: Quem me homines dicunt esse Filium Hominis?, et Petrus cum respondisset: Tu es Christus Filius Dei vivi, et cum laudatus esset ab eo, Quoniam caro et sanguis non revelavit ei, sed Pater qui est in coelis, manifestum fecit, quoniam filius hominis hic est Christus filius Dei vivi: Ex eo enim, inquit, coepit demonstrare discentibus, quoniam oportet illum Hierosolymam ire« etc.

[4]) Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien 2. Heft S. 192.

[5]) Engelhardt Mor. v., Das Christentum Justins (1878) S. 334.

muß überraschen, daß er keinen von ihnen höher stellt als die anderen, obschon er der Seligpreisung Petri durch Jesus auf grund seines messianischen Bekenntnisses gedenkt. In seinem um 155 verfaßten Dialog mit dem Juden Tryphon bemerkt er nämlich, Christus habe einen unter seinen Jüngern, der zuvor Simon hieß, Petrus zubenannt, weil er ihn gemäß der Offenbarung des Vaters als den Sohn Gottes erkannt hatte.[1]) Dieser Ausspruch Justins ist aber deshalb von höchster Bedeutung, weil er die erste ausserkanonische Spur unserer Matthäusstelle darstellt; und zwar begegnet uns auch hier erst Vers 17; von den VV. 18 und 19, vom Felsenmann und von der Schlüsselgewalt ist auch hier noch nicht die Rede,[2]) und nicht als Oberhaupt der Apostel und Kirche, sondern schlicht als „einer unter den Jüngern" wird Petrus von Justin, der auf seinen Reisen zweimal nach Rom kam und hier längere Zeit lebte, bezeichnet.

Sogar Klemens von Alexandrien gewährt uns noch dasselbe Schauspiel.[3]) Im sechsten, um 210 verfaßten[4]) Buche seiner Stromata beruft er sich zwar auf die Verherrlichung Petri (V. 17), indem er ihn den Wenigen beizählt, die den Sohn Gottes erkannten, weshalb er selig gepriesen worden sei, daß nicht Fleisch und Blut ihm die Wahrheit ge-

---

[1]) C. 100 n. 12: *Καὶ γὰρ υἱὸν θεοῦ, Χριστόν, κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἀποκάλυψιν ἐπιγνόντα αὐτὸν ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Σίμωνα πρότερον καλούμενον, ἐπωνόμασε Πέτρον.* Eine Anspielung auf Matth. 16, 18 erblicken hierin allerdings Michiels (De orig. episcop. 29 f.), Y. de la Brière (Études 1909, t. 119, 608) und sogar Loisy (Evang. Syn. I, 43, A. 2). Allein Justin sagt ausdrücklich: *λίθος καὶ πέτρα . . . ὁ χριστός* (Dial. c. 113); die Bemerkung in c. 100 bezieht sich nicht auf Matth. 16, 18, sondern auf Matth. 10, 2; Marc. 3, 16. Das ergibt sich auch aus Justins Bemerkung Dial. c. 106: *καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο, μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργές.* Auch hier knüpft Justin an Marc. 3, 16 f. an und nennt den Petrus wieder schlicht »einen der Apostel», ohne hier wie sonst von seiner hervorragenden Stellung auf Grund Matth. 16, 18 f. eine Ahnung zu verraten.

[2]) Vgl. hiezu auch die Bemerkung Ch. Herm. Weißes, Evangelien-Geschichte II, 95 Anm.

[3]) Das umso auffallender ist, als der *μακάριος πρεσβύτερος*, den er erwähnt, den Petrus bereits als den *κύριος ἀπόστολος τοῦ παντοκράτορος* bezeichnet, demgegenüber Paulus es aus Bescheidenheit nicht gewagt habe, sich Apostel der Hebräer zu nennen. (Euseb. Hist. Eccl. VI. 14. 4.) Aber Klemens legt der Hierarchie noch keine Bedeutung bei; vgl. Harnack DG. I⁴, 404, 413.

[4]) Vgl. Harnack, Chronologie II, 11.

offenbart habe, sondern der himmlische Vater[1]); aber von den Versen 18 und 19 findet sich auch bei ihm noch keine Spur.[2]) Selbst in dem heftigen Osterstreite, der um 190 zu einem gefährlichen Schisma zwischen dem römischen und kleinasiatischen Kirchentume zu führen drohte, spielten die petrinischen Privilegien allem Anscheine nach noch keine Rolle. Zwar ließ es Viktor, der von 189—198 an der Spitze der römischen Kirche stand, an dem nötigen Selbstbewußtsein nicht im mindesten fehlen, wenn er sich erkühnte, die Kleinasiaten ob ihrer Weigerung, der abendländischen Osterberechnung beizutreten, mit der Aufkündigung der Kirchengemeinschaft einzuschüchtern.[3]) Aber er konnte doch noch nicht daran denken, den Streit einfach mit einer auf seine Binde- und Lösegewalt pochenden autoritativen Entscheidung niederzuschlagen, wie man nach Matth. 16, 18 f. hätte erwarten müssen. Ueberall, im Osten wie im Westen faßten die Bischöfe selbst ihre Beschlüsse und mit männlichem Freimut beharrten die Kleinasiaten,[4]) weit entfernt, sich von den römischen Drohungen schrecken und von ihrem väterlichen Brauche abbringen zu lassen, auf ihrer uralten Gewohnheit; und als nun Viktor mit seinen Drohungen ernst machte und die kirchliche Gemeinschaft rücksichtslos abbrach, erregte sein Vorgehen allgemeine Entrüstung und zog ihm herbe Rügen seitens seiner Kollegen, insbesondere auch eines Irenäus von Lyon zu.[5])

Indes begann sich, wenn nicht schon unter Viktor selbst, so sicher unter der langen Regierung seines von dem welt- und

---

[1]) Strom. VI, 132: *Ὀλίγοι δὲ υἱὸν ἐγίγνωσκον τοῦ θεοῦ, καθάπερ ὁ Πέτρος, ὃν καὶ ἐμακάρισεν, ὅτι αὐτῷ σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἡ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* —

[2]) Es ist wirklich ein starkes Stück, wenn der Jesuit Kneller Clemens zum Zeugen für Matth. 16, 18 f. macht, nicht weil dieser selbst, sondern weil — Origenes diese Stelle zitiert! Stimmen aus Maria-Laach (1896) L, 295.

[3]) Euseb. Hist. Eccl. V, 23 ff. — Gerade Viktor hätte sich indes auf Matth. 16, 18 f. als der erste berufen, wenn er als der Verfasser der pseudocyprianischen Schrift »Ad aleatores« angesprochen werden dürfte, wie Harnack annahm (TU V, I (1888); vgl. besonders S. 94. Doch gab Harnack diese Anschauung später selbst auf, s. Chronologie II, 379.

[4]) Vgl. den würdevollen Brief des Bischofs Polykrates von Ephesus bei Euseb. V, 24. 2 ff. Ich fürchte mich nicht vor deinen Drohungen, schrieb er an Viktor; »man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen«. — Zur Sache vgl. Langen, Gesch. der röm. Kirche I, 182 ff.; Friedrich, Z. ältesten Gesch. des Primats 74 ff.

[5]) Euseb. Hist. Eccl. V, 24. 10: *Ἀλλ' οὐ πᾶσί γε τοῖς ἐπισκόποις ταῦτ' ἠρέσκετο. Ἀντιπαρακελεύονται δῆτα αὐτῷ τὰ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς πρὸς τοὺς πλησίον ἑνώσεώς τε καὶ ἀγάπης φρονεῖν, φέρονται δὲ καὶ αἱ τούτων φωναὶ πληκτικώτερον καθαπτομένων τοῦ Βίκτορος.*

menschenkundigen ehemaligen Sklaven Kallistus[1]) beratenen Nachfolgers Zephyrin (198—217) im Schoße der römischen Kirche eine folgenschwere Umbildung der Vorstellungen über ihre älteste Geschichte und die Anfänge ihres Episkopats zu vollziehen. Bisher hatte man immer daran festgehalten, daß die beiden Hauptapostel Petrus und Paulus gleichmäßig an der Entstehung der ältesten römischen Christengemeinde beteiligt gewesen seien; der sog. erste Klemensbrief[2]), Ignatius[3]), Irenäus[4]) und noch um 170 Bischof Dionysius[5]) von Korinth hatten es nicht anders gewußt, die älteste römische Bischofsliste aus der Zeit Soters (166—174) hatte ebenfalls Petrus und Paulus an die Spitze gestellt und den Linus als ersten Bischof aufgeführt, ohne den Petrus als solchen zu zählen[6]), und auch Irenäus hatte nicht den Apostel Petrus, sondern den Linus als ersten römischen Bischof bezeichnet.[7]) Nun aber trat eine Verschiebung dieser Vorstellungen nach der Richtung ein, daß Petrus nicht mehr bloß als Mitbegründer, sondern als erster Bischof der römischen Kirche gefeiert ward, ja man nahm, um die Verbindung des Apostelfürsten mit dem römischen Stuhle als eine ganz besonders enge erscheinen zu lassen, einen 25jährigen Episkopat Petri in Rom an, wie schon die aus Rom stammende Bischofsliste des Geschichtsschreibers Julius Africanus († um 240) zeigt.[8]) So fühlte sich denn schon Zephyrins Nachfolger, der kluge Kallistus (217—222), als Inhaber des apostolischen Stuhles[9]), und auch sein Gegner Hippolyt begann die Zählung der römischen Bischöfe schon nicht mehr mit Linus, sondern mit Petrus selbst.[10]) War aber Kallistus der Erbe des apostolischen Sitzes, war er dann nicht

---

[1]) Vgl. über ihn die ausgezeichnete Untersuchung von Döllinger, Hippoyltus und Kallistus (1853) S. 117 ff.

[2]) c. 6, 1: *(Πέτρος και Παῦλος) ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν.*

[3]) Ep. ad Rom. c. 4: *Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν.*

[4]) Adv. haer. III. 3. 2: A gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae.

[5]) Er nennt die römische Kirche *τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν*, bei Euseb. Hist. Eccl. II. 25. 8.

[6]) Harnack, Chronologie I, 191.

[7]) Adv. haer. III. 3. 2: *Θεμελιώσαντες καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν, Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν.*

[8]) Harnack a. a. O. 124 f. 704.

[9]) Wie sich aus Tertullian De pudicitia c. 21 ergibt.

[10]) Indem er von Viktor sagt, *ὃς ἦν τριςκαιδέκατος ἀπὸ Πέτρου ἐν Ῥώμῃ ἐπίσκοπος*, bei Euseb. Hist. Eccl. V. 28. 3; vgl. dazu Harnack a. a. O. 703.

auch Erbe und Träger der apostolischen Vollmacht? Waren nicht die Privilegien Petri die Privilegien all seiner Nachfolger? Und hatte der römische Stuhl nicht eben jetzt solcher Privilegien aufs dringendste nötig? Schon unter Viktor und Zephyrin war die römische Kirche der Tummelplatz der ärgerlichsten Lehrstreitigkeiten, montanistische und trinitarische Unruhen nahmen kein Ende, und in den Vorstehern der mannigfachen in der Weltstadt vertretenen Sekten standen dem orthodoxen Bischof gefährliche Konkurrenten entgegen. Was aber noch schlimmer war — die Kirche hatte längst aufgehört, eine Gemeinde von Heiligen zu sein. Schon zur Zeit eines Hermas (um 140), des Verfassers des »Hirten«, hatte die Sittenlosigkeit die schwersten Verheerungen auch unter den Christen angerichtet, insbesondere griffen die schweren Sünden des Ehebruchs und der Unzucht in beängstigender Weise um sich.[1]) Damals hatte man sich noch damit geholfen, daß man allen nach der Taufe in schwere Sünde Gefallenen eine einmalige, letzte Buße bewilligte[2]); allein damit kam man nicht aus. Das Uebel fraß weiter, und man konnte umsoweniger daran denken, die kranken Glieder mit scharfem Messerschnitt vom Leibe der Kirche zu trennen, als sie vielfach den höchsten und einflußreichsten Kreisen angehörten[3]) und, von der orthodoxen Gemeinde hoffnungslos ausgestoßen, die gegnerischen Zirkel zu verstärken drohten. Man konnte, man mußte sie halten, indem man ihnen Nachlaß gewährte; aber die Vollmacht der Kirche, ihn auszusprechen, war lebhaft bestritten. Da bedurfte es einer entscheidenden, jeden Zweifel, jeden Widerspruch niederschlagenden höchsten Autorität; und welche höhere Autorität hätte es für Rom geben können, als den Apostelfürsten? Wie dem aber auch immer sein mochte, — tatsächlich war der erste römische Bischof, der sich als Nachfolger Petri gab, Kallistus, zugleich der erste, der die Herrenworte von Petrus dem Felsenmann und von der Binde- und Lösegewalt auf sich bezog und für sich in Anspruch nahm. Er stützte sein peremptorisches Edikt: »Denen, die Buße leisten, erlasse Ich die Verbrechen des Ehebruchs und

---

[1]) Vgl. Hermas Vis. II. 2. 2; III. 7. 2; Mand. IV. 1. 4 ff.; Sim. VI, 2. 3 f. S. den Lasterkatalog b. Gebhardt-Harnack, Hermae Pastor p. LXXIX. S. auch Duchesne, Hist. anc. I, 227 ff.

[2]) Mand. IV. 1. 8: *Τοῖς γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἐστι μία.* Vgl. dazu Harnack, Art. Lapsi, RE.; DG. I[4], 440 A. 2. Anders Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen I, 168 ff.

[3]) Es sei nur an die eifrige Christin Marcia erinnert, die *φιλόθεος παλλακὴ Κομμόδου*, wie Hippolyt sie nennt. Vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus (1853) S. 187.

der Unzucht«[1]), als der erste ausdrücklich auf Matth. 16, 18. 19: »Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen«, »Dir habe ich die Schlüssel des Himmelreichs übergeben«, »Was immer Du binden oder lösen wirst auf Erden, das wird im Himmel gebunden oder gelöset sein.«[2]) Tertullian bezeichnete dies zwar als unerhörte Anmaßung und verhöhnte ihn als den „apostolischen", den „Oberpriester d. h. Bischof der Bischöfe"[3]); aber an der Schlüsselgewalt selbst, die Christus dem Petrus verliehen haben sollte, nahm er umsoweniger Anstoß, als er ja selbst schon in seiner früheren, um 200 verfaßten Schrift »De praescriptione haereticorum« auf Petrus als den Felsengrund und Träger der Schlüsselgewalt verwiesen hatte.[4])

In dieser selben Schrift hatte Tertullian aber auch vom römischen Klemens gesprochen, der von Petrus ordiniert worden sei,[5]) wie auch andere von den Aposteln ins Bischofsamt eingesetzt wurden; er spielte damit auf eine durch die gleichzeitigen, zu Beginn des dritten Jahrhunderts entstandenen pseudo-klementinischen Schriften ausgesponnene und weitverbreitete Erzählung an. Ihr zufolge bestellte Petrus, der Erstling des Herrn, der erste unter den Aposteln,[6]) als er kraft göttlicher Erleuchtung

[1]) »Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto«. Tertull., De pudicit. c. 1.

[2]) »Si quia dixerit Petro Dominus: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni caelestis, vel: Quaecunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in caelis, idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam, — qualis es, evertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem«? Tertull., De pudicit. c. 21. Vgl. hiezu Rolffs, D. Indulgenz-Edikt d. römischen Bischofs Kallist., Texte und Untersuchungen XI, 54 ff.; Esser, Tertullian De pudicitia c. 21 und der Primat d. römischen Bischofs, Katholik (1902) II, 193 ff. Ders., D. Bußschriften Tertullians De paenitentia und De pudicitia und das Indulgenzedikt d. Papstes Kallistus (1905) S. 28; Preuschen, Tertullians Schriften De paenitentia et de pudicitia (1890); Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft (1910) S. 134 ff.

[3]) L. c. c. 1. 21.

[4]) c. 22: »Latuit aliquid Petrum aedificandae ecclesiae petram dictum, claves regni caelorum consecutum et solvendi et alligandi in caelis et in terris potestatem?« Vgl. auch Roensch, Das Neue Testament Tertullians (1871) S. 113.

[5]) c. 32: Romanorum Clementem a Petro ordinatum. Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primats S. 74, nimmt hier wohl mit Recht eine Beeinflussung durch die Klementinen an, obschon dies Harnack, Chronologie II, 530 als »eine grundlose Annahme« bezeichnet.

[6]) Epist. Clementis ad Jacobum c. 1: ἡ ἀπαρχὴ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ὁ τῶν ἀποστόλων πρῶτος. Vgl. damit Matth. 10, 2: πρῶτος Σίμων. Offenbar dienen hier Matthaeus und Clemens derselben Tendenz. — Ueber die Zeit der Entstehung der Ps.-Klementinen s. Harnack, Chronologie II, 530; Bardenhewer, Altkirch. Litt. II, 362. Dagegen Friedrich, Zur ältesten Gesch. des Primates 51.

seinen Tod herannahen sah, den Klemens, den Erstling seiner Heidenmission,[1]) zum Bischof und empfahl ihn seiner römischen Gemeinde mit den Worten: »Diesen Klemens hier weihe ich euch zum Bischof, dem ich die Kathedra meiner Predigten anvertraue . . .[2]) Daher übertrage ich ihm die Vollmacht zu binden und zu lösen, auf daß, was immer er auf Erden angeordnet, im Himmel bekräftigt sei. Denn er wird binden, was zu binden und lösen, was zu lösen ist, als Kenner kirchlicher Satzung.[3]) . . . Ihr aber, meine lieben Brüder und Mitknechte, gehorchet in allem dem Vorsteher der Wahrheit und wisset, daß, wer ihn betrübt, Christum verschmäht hat, mit dessen Sitz er betraut ist.«[4]) Die Pseudo-Klementinen gehen sonach über Matth. 16, 18 f. noch weit hinaus. Nicht bloß Petri, sondern Christi Sitz selbst nimmt der römische Bischof ein; von Petrus selbst ist er mit seiner Kathedra und mit der Schlüsselgewalt betraut worden, denn er weiß als Kenner der kirchlichen Satzung, was er zu binden und zu lösen hat, er kann daher unweigerlichen Gehorsam verlangen, denn ihn betrüben, heißt Christum selbst verstoßen. Deshalb soll niemand noch fürder denen Freund bleiben, welchen er Feind ist, oder mit denen reden, mit welchen er nicht verkehrt, denn diese verkappten inneren Freunde sind noch viel schlimmer als die offenen äußeren Feinde.[5]) Auch der »Oberpriester«, der »Bischof der Bischöfe«, von dem Tertullian gesprochen, pocht in den Klementinen bereits an das Tor;[6]) wie die Apostel in Petrus, so sollen die Bischöfe in ihrem römischen »Kollegen« ihren Herrn finden, und es soll fürderhin nicht mehr wie noch unter Viktor eine römische Entscheidung auf murrenden Widerstand stoßen. So sehr aber auch all diese Bestimmungen den Bedürfnissen des römischen

[1]) ib. c. 3: *ἡ κρείττων ἀπαρχή.*

[2]) ib. c. 2: *Κλήμεντα τοῦτον ἐπίσκοπον ὑμῖν χειροτονῶ, ᾧ τὴν ἐμὴν τῶν λόγων πιστεύω καθέδραν.*

[3]) ib.: *Διὸ αὐτῷ μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ γῆς, ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς. Λήσει γὰρ ὃ δεῖ δεθῆναι καὶ λύσει ὃ δεῖ λυθῆναι, ὡς τὸν τῆς ἐκκλησίας εἰδὼς κανόνα.*

[4]) c. 17: *Καὶ ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί μου ἀδελφοὶ καὶ σύνδουλοι, τῷ προκαθεζομένῳ ἀληθείας κατὰ πάντα ὑπείξατε, εἰδότες, ὅτι ὁ τοῦτον λυπήσας Χριστόν, οὗ τὴν καθέδραν πεπίστευται.*

[5]) c. 18: *Εἰ δέ τις φίλος μενεῖ οἷς αὐτὸς ἐχθραίνει καὶ λαλεῖ οἷς αὐτὸς οὐχ ὁμιλεῖ . . . τῷ γὰρ σώματι συνὼν ὑμῖν, τῇ γνώμῃ μὴ ὢν μεθ' ὑμῶν, καθ' ὑμῶν ἐστιν, πολλῷ χείρων τῶν ἔξοθεν φαινομένων ἐχθρῶν.*

[6]) Als solcher wird freilich zunächst noch Jakobus bezeichnet: *Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ.*

Stuhls in den Tagen eines Zephyrin und Kallistus entgegenkamen, das Wertvollste war doch die aus- und nachdrückliche Erklärung, daß der römische Bischof als Nachfolger auch der volle Erbe und Träger der Privilegien Petri sei. Hierin, in der Schöpfung und Begründung des petrinischen Succesionsgedankens[1]), liegt die unermeßliche Bedeutung der klementinischen Fiktion; erst durch den klementinischen Brief) erhielten die Worte vom Felsenmann und der Schlüsselgewalt ihre volle Bedeutung. Jedenfalls ist es kein Zufall, daß die Verse Matth. 16, 18. 19 und das klementinische Schreiben mit der feierlichen Uebertragung der apostolischen Kathedra und Vollmacht durch Petrus auf Klemens etwa zur gleichen Zeit auftauchen und überdies mit der Ausbildung der Legende vom römischen und gar 25jährigen Episkopat Petri so ziemlich zusammen fallen.

Damit ist nun aber auch die Frage nach Ort und Zeit des Ursprungs unserer matthäischen Einschaltung wohl schon erledigt. Man wird schwerlich fehlgehen, wenn man ihre Wiege da sucht, wo sie am willkommensten war, in Rom;[2]) von hier konnte die Stelle dann umso leichtere und raschere Verbreitung in allen Kirchen der Erde finden, je enger die Beziehungen waren, die die durch bas Martyrerblut der beiden Apostelfürsten geheiligte, an Macht, Reichtum und Einfluß alle Schwestern weit überragende Gemeinde der Weltstadt mit allen Provinzen unterhielt. Die engste Verbindung bestand aber zwischen Rom und Karthago;[3]) und so ist es erklärlich, daß gerade der Afrikaner Tertullian schon um 200 als erster Zeuge der jungen Existenz der Verse vom Felsenmann und Schlüsselwart auftritt.[4]) Aber auch Origenes, der erste Nichtrömer nach Tertullian, der sie kennt und mehrfach zitiert, war (um 212) in Rom gewesen, wie denn Friedrichs

[1]) Wie sehr gerade den Römern aus ihren ältesten profangeschichtlichen Zeiten her der Successionsgedanke im Blute stak, zeigt schlagend Tschirn, Die Entstehung der römischen Kirche, Zeitschr. f. Kirchengesch. XII, 220 ff.

[2]) Auch hier wird gelten: Is fecit cui prodest. Französische Forscher wie Aug. Sabatier, J. Réville, H. Monnier, Ch. Guignebert, aber auch deutsche Gelehrte wie Merx u. a. denken allerdings an einen judenchristlichen Ursprung unserer Matthäusstelle, den ich meinerseits auf V. 17 beschränken möchte. Die Annahme Kreyenbühls (Zeitschr. f. neutestl. Wissenschaft 1907 S. 81 ff.; 163 ff.), die Stelle Matth. 16, 13—19 sei der Ausfluß antipaulinischer Reaktion der jerusalemischen Urgemeinde und gleich nach dem Galaterbrief, also schon nach 50 entstanden (S. 174), scheitert meines Erachtens an der Tatsache, daß nicht bloß Paulus gegen sie nicht polemisiert, sondern auch die gesamte kanonische wie außerkanonische Litteratur der ersten zwei Jahrhunderte von ihr noch nichts weiß. Vgl. auch Merx II, 2 S. 91 f.

[3]) Wie Grill, Der Primat des Petrus 74 treffend hervorhebt.

[4]) Grill 74 f.

Bemerkung,[1]) daß sämtliche Schriftsteller, welche die Anwesenheit Petri in Rom behaupten, Justin, Irenäus, Hegesipp, Klemens v. Alexandrien, Origenes, in Rom waren und aus der dortigen Tradition geschöpft haben, mutatis mutandis auch von der ersten Verbreitung der Matthäusstelle gilt. Und warum hätten ihr denn die auswärtigen Kirchen nicht arglose Aufnahme gewähren sollen? Mußten sie denn nicht annehmen, daß man in der Petrusstadt Rom über Petrus am besten unterrichtet sein werde? Endlich kann auch die Zeit der Einschaltung nicht wohl zweifelhaft sein. Stehen die Verse 18, 19 nachweisbar spätestens seit etwa 200 an ihrem Platze, so darf mit Julius Grill[2]) als terminus ad quem für ihre Entstehung zunächst das letzte Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts angesehen werden, während sich als terminus a quo die Jahre 181—89 ergeben, da Irenäus, der damals sein großes Werk gegen die Ketzer schrieb,[3]) zwar Matth. 16, 17 bereits kennt, von V. 17 aber mit Ueberspringung der VV. 18 und 19 sofort auf V. 20 übergeht.[4])

Schritt für Schritt können wir demnach das allmählige Eindringen der Verse Matth. 16, 17. 18. 19 in den evangelischen Text verfolgen. Zuerst taucht V. 17 auf und zwar, wie wir gesehen, bei Justin dem Martyrer, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, zu einer Zeit, da die Großkirche im heißen Kampfe mit dem Gnostiker Marcion lag, der bekanntlich nur den Völkerlehrer Paulus als wahren Apostel gelten ließ, die Urapostel aber, insbesondere den Petrus, als falsche und die wahre Lehre Jesu fälschende Jünger verwarf. Mußte man da in rechtgläubigen Kreisen nicht das Bedürfnis und Verlangen empfinden, mit der Einfügung der Seligpreisung des Petrus in V. 17 der marcionitischen Ueberhebung des Völkerapostels zu steuern? Wenn Marcion auf Gal. 1, 1. 16 verwies, daß Paulus nicht von Menschen, noch durch einen Menschen, sondern durch Christus und Gott den Vater, der seinen Sohn in ihm geoffenbart habe, mit dem Apostolate betraut worden sei, — mußte man da nicht umso stärker die Bedeutung des Petrus betonen, der längst zuvor aus dem Munde Jesu selbst mit der Beteuerung ausgezeichnet worden sei, daß nicht Fleisch und Blut, sondern Gott der Vater selbst ihm seine Gottessohnschaft geoffenbart habe?[5]) Hätte aber umgekehrt Marcion, wenn zu

[1]) Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche (1879) S. 60.
[2]) Der Primat des Petrus 70.
[3]) Harnack, Chronologie I, 320.
[4]) In der oben erwähnten Stelle adv. haer. III. 19. 4; vgl. dazu auch Julius Grill S. 70.
[5]) Vgl. Loisy a. a. O. S. 7: »On dirait que Mt. 17 a été conçu en vue de Gal. 1, 12. 16 (cf. 1 Cor. 12, 3; 2 Cor. 5, 16) et que l'on emploie avec intention les mêmes termes que Paul«. Guignebert, la primauté de Pierre 64.

seiner Zeit das Herrenwort von der Seligpreisung, geschweige denn vom Felsengrunde und von der Schlüsselgewalt Petri in der Kirche bereits verbreitet war, auch nur daran denken können, den Apostelfürsten so tief zu erniedrigen?

Hatte nun erst einmal V. 17 mit der Seligpreisung Petri festen Fuß in unserem Evangelium gefaßt, so folgten VV. 18 und 19 bald nach. V. 18 floß wie von selbst aus Simons Beinamen Kepha = Petros, Fels.[1]) V. 19 ward aus Matth. 18, 18 übernommen; das »Binden und Lösen« legte dann aber die Vorstellung von den Schlüsseln nahe,[2]) die dem Simon, um seine Gewalt möglichst eindringlich

---

Die Kritik nimmt allgemein eine gleichzeitige Einschaltung der Verse 17—19 an, die meines Erachtens angesichts ihrer allmählichen Bezeugung nicht gut möglich ist. Nach meiner Ansicht gehört V. 17 jener Redaktion des ersten Evangeliums an, die die Petruslegenden, die Idee von der Kirche 18, 17 und den Taufbefehl 28, 18 ff. aufnahm, überhaupt die ganze spätere Ueberarbeitung besorgte. Diese Ueberarbeitung geschah im kirchlich-antimarcionischen, die noch spätere Einfügung der VV. 18—19 dagegen im römisch-hierarchischen Interesse. Jedenfalls paßten unsere Verse vorzüglich zur Tendenz des einerseits dem Judenchristentum gewogenen und insofern den Klementinen verwandten, andererseits bereits kirchlich hierarchisch gestimmten Matthäusevangeliums. Vgl. Hönnicke, Das Judenchristentum, S. 97. 99.

[1]) Ohne es zu wollen, gibt den besten Fingerzeig zur Entstehung von V. 18 O. Holtzmann (Leben Jesu 249 A. 1) mit der Bemerkung, daß Simons Beiname Kepha = Petrus eben das hier gebrauchte Bild des Bauens auf den Felsen verlangte, ein Bild, zu dem die Elemente ohnehin vollständig in Matth. 7, 24 ff. *(οἰκοδομεῖν τὴν οἰκίαν ἐπι τὴν πέτραν)* bereit lagen. Eben deshalb kann man sich auch nicht mit Zahn u. a. auf den sprachlichen Ausdruck als Beweis der Echtheit der VV. 17 ff. berufen.

[2]) Es schwebt hier wohl Matth. 23, 13; Luk. 11, 52 und besonders Jes. 22, 22 vor: Et dabo clavem domus David super humerum eius: et aperiet, et non erit, qui claudat, et claudet, et non erit qui aperiat. Resch a. a. O. S. 197 sieht die eigentliche Quelle und ursprüngliche Fassung von Matth. 16, 19ª in der *Πίστις Σοφία;* allein diese, erst in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. in Aegypten entstanden (Harnack TU VII, 101), hatte den Vers längst vor sich. Auffallender Weise macht die Pistis-Sophia von S. 17 und 18 keinen Gebrauch, was aber ohne Zweifel mit dem Umstande zusammenhängt, daß ihr zufolge Maria Magdalena und Johannes *παρθένος* den ersten Rang unter den Jüngern einnehmen, nicht Petrus (Harnack a. a. O. 15 f.). Daß 19ᵇ aus Matth. 18, 18 übernommen ist, liegt auf der Hand. So sehr aber die Einschaltung den jüdisch-aramäischen Sprachklang zu wahren verstand, so kann sie ihren unjüdischen Ursprung doch nicht verleugnen. Denn wie Merx (Die vier kanon. Evang. II, 2 S. 93) hervorhebt, beziehen sich die hebräischen Ausdrücke für Lösen und Binden auf das Lösen und Binden eines Bandes, einer Fessel, nicht aber auf das Oeffnen mit einem Schlüssel, das einfach aufmachen, nicht aber lösen heißt. »So zeigt sich, daß die jüdischen Begriffe auf nicht mehr jüdischem Boden umgedacht und neu kombiniert sind. Die »Schlüssel« sind in diesem Sinne neben dem »Binden und Lösen« eine Abirrung in ein ganz anders geartetes Bild, sie sind ein Unikum im Neuen und im Alten Testamente, das nirgend eine Analogie hat, und sich dadurch von selbst als ein Ergebnis sekundärer Entwicklung zu erkennen gibt, bei der von Echtheit in dem Sinne,

der aller Apostel zusammen nicht bloß gleich-, sondern noch überzuordnen, ausdrücklich eingehändigt werden sollen. V. 18 weist noch längere Zeit eine flüssige, unsichere Gestalt auf. In der nach 172 veranstalteten, vom hl. Ephräm später kommentierten Evangelien-Konkordanz des Assyrers Tatian, eines Schülers Justins, begegnet uns die Stelle in der Fassung: »Und die Pforten der Hölle werden Dich nicht bezwingen . . . Du bist der Fels.«[1]) Harnack, der auf diese Stelle Tatians zuerst aufmerksam machte,[2]) bemerkte hiezu, der von Tatian gebotene Text sichere dem Petrus nur zu, daß er die satanische Versuchung überwinden werde, während jede Beziehung auf die Kirche fehle; er schloß daraus, daß im ursprünglichen Matthäustexte jene Phrasen von Petrus und der Kirche noch nicht enthalten waren und erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinzugefügt wurden. Dagegen wollte Zahn diesen Schluß Harnacks nicht gelten lassen, da es sich hier nur um ein abkürzendes und freies Zitat Ephräms handle.[3]) Harnack konnte jedoch bei seiner Auffassung mit um so größerem Rechte beharren,[4]) als noch der gelehrte heidnische Philosoph Porphyrius († zu Rom 304) das Wort Jesu in der Fassung anführte: »Die Pforten der Hölle werden ihn (= den Petrus) nicht bezwingen«.[5]) Aber auch der hl. Ambrosius († 397) bezeugt mehrmals die von Tatian und Porphyrius überlieferte Lesart, wornach die Hölle den Petrus nicht bezwingen, d. h. der Macht des Todes nicht unterwerfen werde.[6]) Wieder eine

daß Jesus dies gesagt hätte, nicht die Rede sein kann.« Vgl. auch Baldensperger, Die messian.-apokalypt. Hoffnungen des Judentums (1903) 3. Aufl. S. 193 A.

[1]) Aucher-Mösinger, Evangelii concordantis expositio facta a. S. Ephraemo Doctore (1876) S. 153: »Et portae inferi te non vincent . . . Tu es petra.«

[2]) Zeitschr. f. Kirchen-Gesch. (1880) IV, 485.

[3]) Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons I, 163. So auch Beyschlag, Göttingische gelehrte Anzeigen (1886) I, 588; Schmidt PW., Geschichte Jesu II, 320. Ebenso äußert Bedenken Grill, Der Primat des Petrus 71 f.

[4]) D. Acta Archelai und das Diatessaron Tatians, Texte und Untersuchungen I, 149. Vgl. auch Wendt, Lehre Jesu, 2. Aufl. S. 153 f.

[5]) *Πορφυρίου τοῦ Ἰησοῦ τὰς ᾅδου πύλας μὴ κατισχύειν αὐτοῦ.* Vgl. Schmidt C., Petrus-Akten, (Texte und Untersuchungen N. F. IX, 167), der ohne Grund in »*αὐτοῦ*« eine eigenmächtige Korrektur des Porphyrius erblickt.

[6]) Expos. Evang. s. Luc. VII, 5; »Neque enim Petrus mortuus est, cui juxta Dominicam sententiam inferi porta praevalere non potuit.« De bono mortis XII, 56: »Denique donatur Petro, ne portae inferni praevaleant ei.« De incarnat. Dom. sacram. I, 5: »Non enim de carne Petri, sed de fide dictum est, quia portae mortis ei non praevalebunt.« Vgl. Resch, D. Paulinismus und die Logia Jesu (1904), Texte und Untersuchungen N. F. XII, 401.

andere Form bietet Eusebius, der berühmte Kirchenhistoriker, wenn er den Herrn wiederholt sprechen läßt: »Auf den Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht bezwingen«.[1]) Sonach ist der Text von Matth. 16, 18 noch bis tief ins 4. Jahrhundert hinein schwankend; Italien und Syrien, der Westen und der Osten reichen sich, wie Alfred Resch mit Recht hervorhebt,[2]) in einer außerkanonischen Lesart die Hand. Ja, noch die um die Mitte des 4. Jahrhunderts anzusetzenden, in Syrien beheimateten »Acta disputationis Archelai et Manetis« wissen von einer Gründung der Kirche auf Petrus überhaupt nichts, obschon sie auf seine Seligsprechung mehrmals zu sprechen kommen und die Perikope ausführlich behandeln.[3])

Aber ist nicht der Gedanke an sich schon, daß der evangelische Text Gegenstand späterer Zusätze geworden sei, von vornherein mit aller Entschiedenheit, ja Entrüstung abzulehnen? Gab doch schon der hl. Augustin usw. auf die Vorwürfe der Manichäer, die Katholiken hätten die Evangelien gefälscht, zur Antwort[4]): »Wenn wir einen solchen Vorwurf umgekehrt gegen euch erhöben, was würdet ihr anders tun als schreien, in keiner Weise hättet ihr die Handschriften fälschen können, die bereits in der Hand aller Christen waren? Beim ersten Versuch wäret ihr ja durch die wahre Lesart der älteren Handschriften widerlegt worden. Aus demselben Grund aber, aus dem sie von euch nicht verfälcht werden könnten, konnten sie überhaupt von niemand verfälscht werden.« Allein diesem Einwande, so bestechend er für den ersten Augenblick aussieht,[5]) steht die unbestreitbare Tatsache gegenüber, daß man den neutestamentlichen und namentlich den evangelischen Text

---

[1]) *Ἐπὶ τὴν πέτραν οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύουσιν αὐτῆς.* Tricennatsrede an Konstantin, Opp. ed. Heikel I, 256, 22. Eine Reihe anderer Stellen verzeichnet Michiels, De orig. episc. 2 f.

[2]) A. a. O.

[3]) Harnack, Texte und Untersuchungen I, 149; Chronologie II, 163 f.; Beeson Ch. H. Hegemonius, Acta Archelai (1906) S. 81, 16; 82, 27 ff.; 83, 4.

[4]) Contra Faustum Manichaeum lib. XXXII c. 16: »Quid faceretis, dicite mihi, nisi clamaretis, nullo modo vos potuisse falsare codices, qui iam in manibus essent omnium Christianorum? Quia mox ut facere coepissetis, vetustiorum exemplarium veritate convinceremini. Qua igitur causa a vobis corrumpi non possent, hac causa a nemine potuerunt.« Hierauf steift sich Kneller, Stimmen aus Maria-Laach (1896) L. 137 f.

[5]) Natürlich darf man nicht mit Kneller zu Gunsten der Echtheit von Matth. 16, 17 ff. auf unseren heutigen Handschriften-Bestand, der über das 4. Jahrhundert nicht hinaufreicht, verweisen, während es sich doch um den ursprünglichen Text des 1./2. Jahrh. handelt! Vgl. Stimmen aus M.-L. (1896) L. 133; (1910) LXXVIII, 490. 495.

gerade in der wichtigsten Periode, den ersten Jahrhunderten, mit einer auf dem Standpunkte der Buchstabengläubigkeit unbegreiflichen Freiheit behandelte, so daß die Handschriften von Varianten (verschiedenen Lesarten) wimmelten, die bis zu 30 000, ja 100 000 gezählt wurden.[1]) Dabei handelte es sich nicht etwa nur um unabsichtliche Aenderungen; besonders seit dem Jahre 200 wurden auch, wenn schon in gutem Glauben, absichtliche Aenderungen vorgenommen, die dogmatischen Zwecken dienten und in der Absicht geschahen, dogmatisch anstößige Stellen auszumerzen und dem inzwischen zur Herrschaft gelangten Glauben anzugleichen.[2]) So liegen für Matth. 1, 16 drei Texte vor: 1. Jakob erzeugte den Joseph, Joseph, der Verlobte der Jungfrau Maria, erzeugte den Jesus, der Christus heißt. 2. Jakob erzeugte den Joseph, den Mann der Maria, aus welcher Jesus erzeugt worden ist, der Christus heißt. 3. Jakob erzeugte den Joseph, und dessen Verlobte war die Jungfrau Maria, die Jesum erzeugte, der Christus heißt. Diese verschiedenen Lesarten sind nicht etwa nur der Ausfluß zufälliger Textverwirrung, sondern stellen verschiedene Versuche vor, die Ueberzeugung von der jungfräulichen Geburt Jesu innerhalb eines Textes, der davon nichts wußte, zur Anerkennung zu bringen.[3]) Aehnlich verhält es sich mit dem Verse Matth. 1, 25, der ursprünglich lautete: »Joseph erkannte sie (Maria) nicht, bis sie ihren erstgeborenen Sohn geboren hatte«; dieses »erstgeborene« wurde später ausgelassen, weil es die Vorstellung erweckte, als habe er sie später erkannt, und daher dem kirchlichen Glauben von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens widersprach.[4]) Noch heute lesen wir in allen unseren Bibelausgaben 1 Joh. 5, 7: »Drei sind, die Zeugnis geben im Himmel: Der Vater, das Wort und der hl. Geist, und diese drei sind eins.«[5]) Dieser Vers ist aber eine der kirchlichen Trinitätslehre zu Liebe vorgenommene Interpolation (späterer Zusatz), wie heute von der gesammten Kritik einhellig bezeugt wird, — eine Tatsache, an der eine

[1]) Vgl. Jülicher. Einleitung in d. Neue Testament. 5. 6. Aufl. S. 537 f. Mit Recht bemerkt auch P. W. Schmiedel (Prot. Monatshefte 1898, 372), daß mit dem Eindringen von Glossen in den Text im Neuen Testament viel mehr als bisher gerechnet werden müßte.

[2]) Jülicher 541 f. Sogar der Jesuit Kneller gesteht, »daß in ein paar Handschriften der Evangelien etwas sich einschleichen konnte, was nicht hineingehört« (Stimmen LXXVIII, 495).

[3]) Jülicher 543; Pott A., Der Text des Neuen Testamentes nach seiner geschichtlichen Entwicklung (1906) S. 87; J. Weiß, D. Schriften des N. Testaments I, 233.

[4]) Vgl. Jülicher a. a. O.; Pott S. 61. Doch blieb das Wort Lc 2, 7 stehen.

[5]) Das sog. Komma Johanneum; vgl. Holtzmann, Einleitung in d. Neue Testament 3. Aufl. S. 23; Jülicher S. 513. 548 f.

die Echtheit dekretierende Entscheidung des römischen Stuhls[1]) vom 13. Januar 1897 nichts zu ändern vermag. Demnach kann auch die Annahme nicht zu sehr befremden, die Verse Matth. 16, 17—19 hätten erst allmählich in den Text Eingang gefunden. Ohnehin klagt schon Bischof Dionysius von Korinth (um 170), daß nicht bloß seine eigenen Briefe durch willkürliche Auslassungen und Zusätze gefälscht würden, sondern sogar die Worte des Herrn in der hl. Schrift;[2]) auch Origenes hat sich überzeugt, daß Einige nach Belieben im heil. Texte Zusätze oder Abstriche vornahmen.[3]) Zudem erinnern wir uns, wie gerade im Interesse des petrinischen Vorranges an zahlreichen Stellen der Evangelien Korrekturen in dem Sinne veranstaltet wurden, den alten Namen Simon des Hauptapostels zugunsten des Beinamens Petrus verschwinden zu lassen.[4])

Auf den weiteren Einwand, die spätere Einschaltung bewußter Verse sei auch aus dem Grunde nicht denkbar, weil sie an der einhelligen Entrüstung der Zeitgenossen hätte scheitern müssen, haben wir schon oben geantwortet. Natürlich hätte man sich wider die Einschaltung empört, wenn man sie als solche erkannt hätte. Aber wie hätte eine Zeit, die sich von unserer heutigen kritischen Zweifelsucht und von unserer modernen Anschauung über die strenge Wahrhaftigkeit der litterarischen Produktion durch ihre fast gedankenlose Leichtgläubigkeit wie durch ihre weitgehende Gleichgiltigkeit in Sachen litterarischer Autorschaft himmelweit unterschied und sich auch die handgreiflichen Erdichtungen der klementinischen Romane ruhig als ernsthafte historische Erzählungen gefallen ließ, — wie hätte eine solche Zeit Bedenken über die Geschichtlichkeit der Auszeichnung eines Apostels hegen können, der ihrer Meinung nach überhaupt nicht genug ausgezeichnet werden konnte? Zudem hatte man von der ganzen ungeheuren Tragweite der neuen Verse noch gar keine Ahnung und konnte noch keine haben, da sich ihre Konsequenzen erst im Laufe der Zeiten, dann aber allerdings sicher und unaufhaltsam, einstellten. Tertullian, der die Herrenworte an Petrus, wie wir gesehen, als erster zitiert, faßt sie als ein dem Petrus rein persönlich[5]) verliehenes und daher unvererbliches und unübertragbares Privileg auf, das seine Auffassung über die kirchliche

---

[1]) Vgl. Houtin, La question biblique au XIXe siècle 237 f.
[2]) Eusebius, Hist. Eccl. IV. 23. 12.
[3]) Kommentar zu Matth. XV, 14. (Migne P. G. XIII, 1293).
[4]) Merx, Die vier kan. Evang. II, 2, S. 93; II, 1 S. 161. 168. 171.
[5]) Vgl. De pudicitia c. 21: »Qualis es, evertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem?«

Hirten- und Lehrgewalt nicht im geringsten berührt. Er steht trotz Matth. 16, 17 ff. noch vollständig auf justinisch-irenäischem Boden;[1]) die durch ununterbrochene bischöfliche Succession gewährleistete apostolische Ueberlieferung ist ihm die sicherste Bürgschaft der Wahrheit. Denn die Apostel haben ihren Kirchen ihre volle Glaubenslehre hinterlassen; an diese apostolischen Kirchen also muß man sich halten, wenn es in strittigen Fällen eine Entscheidung gilt, und zwar wendet sich jedermann an den ihm zunächst liegenden apostolischen Stuhl, sei es nun Korinth, Philippi, Thessalonica, Ephesus oder Rom.[2]) An sich genießt demnach auch Rom trotz Matth. 16, 17 ff. keinerlei Vorzug vor anderen apostolischen Kirchen, nur daß es freilich eine unbestrittene Ueberlegenheit insofern besitzt, als es nicht nur, wie sonstige Kirchen, auf die Tradition eines einzigen, sondern dreier und zwar der hervorragendsten Apostel verweisen kann, nämlich des Petrus, Paulus und des Johannes, der frommer Legende gemäß in Rom ein wunderbares Martyrium bestanden hatte.[3]) Diese römische Kirche und Tradition liegt nun aber den Afrikanern am nächsten, an sie wenden sie sich daher umsomehr, als sie ihr ihre Christianisierung verdanken.[4]) Aber von einer Primatialgewalt Roms ist bei Tertullian keine Rede und gar an eine römische Unfehlbarkeit kann er schon aus dem einfachen Grunde nicht denken, weil ihm der die Reinheit der Lehre verbürgende heilige Geist nur in der Kirche, nicht aber in kirchlichen Amtsträgern als solchen waltet.[5])

Einen eigenen Reiz müßte es bieten, den Einfluß der matthäischen Petrusprivilegien auf einen römischen Bischof zu verfolgen, der, wie der Irenäusschüler Hippolyt († 235), einerseits ein außerordentlich fruchtbarer und gelehrter Schriftsteller, andererseits ein entschiedener Gegner der mehr und mehr weltwärts gerichteten Kirchenpolitik Kallists war. Merkwürdiger Weise scheint nun gerade er von ihnen gar keine

---

[1]) Vgl. hier die vorzügliche Untersuchung von K. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians (1907), S. 41 ff. S. auch Batiffol, L'Église naissante 322; Turmel, Tertullien 280 ff.

[2]) In Betracht kommt hier besonders Tertullians um 200, also noch in seiner katholischen Zeit, verfaßte, die petrinischen Privilegien wie erinnerlich bereits berücksichtigende (c. 22) Schrift De praescriptione haereticorum c. 36.

[3]) L. c.: »Ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur, ubi apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur.«

[4]) L. c.: »Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto es.«

[5]) Vgl. Adam 42.

Notiz genommen zu haben.[1]) Zwar lesen wir gelegentlich vom heiligen Geiste, »durch welchen Petrus das selige Wort gesprochen hat: Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes; und eben durch diesen Geist ward auch der Fels der Kirche gefestigt.«[2]) Und an anderem Orte heißt es: »Der erste ist Petrus, der Fels des Glaubens, den Christus, unser Gott, selig pries, der Lehrer der Kirche, der erste Jünger, der die Schlüssel des Reiches inne hat.«[3]) Unglücklicher Weise entbehren jedoch beide Stellen aller Beweiskraft, da die erste[4]) einer wahrscheinlich, die andere einer sicher unächten[5]) Schrift Hippolyts angehört. Beide Stellen atmen pseudo-klementinischen Geist,[6]) der uns übrigens gerade auch aus den ächten Aussprüchen Hippolyts entgegenweht. Es soll kein Gewicht darauf gelegt werden, daß er sich unwillig wider die Karpokratianer kehrt, die zu behaupten wagen, es habe Männer gegeben, die Jesu gleich kamen, wenn nicht ihn übertrafen, und ebenso seine Jünger, wie Petrus und Paulus und die übrigen Apostel,[7]) obschon die Ausscheidung der ersteren aus der Gruppe der letzteren immerhin nicht völlig belanglos ist. Dagegen verrät unverkennbare Bekanntschaft mit den Klementinen die Bemerkung, Petrus sei in Rom mit Simon zusammengetroffen;[8]) und die Aeußerung im Vorwort seines Werkes über die Häresieen: »Wir, die wir die Nachfolger der Apostel sind und teilhaft derselben Gnade des Hohenpriestertums und der Lehr-

---

[1]) Im Danielkommentar wie überhaupt in dem von der Berliner Akademie herausgegebenen ersten Band seiner Schriften findet sich kein Bezug auf Matth. 16, 17 ff.

[2]) *Διὰ τούτου τοῦ πνεύματος Πέτρος ἐφθέγξατο τὴν μακαρίαν ἐκείνην φωνήν: σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. Διὰ τούτου τοῦ πνεύματος ἐστερεώθη ἡ πέτρα τῆς ἐκκλησίας.*

Λόγος εἰς τὰ ἅγια θεόφανεια, H. Achelis, Hippolyts kleinere exegetische und homiletische Schriften S. 262.

[3]) *Πρῶτος ὁ Πέτρος, ἡ πέτρα τῆς πίστεως, ὃν ἐμακάρισε Χριστὸς ὁ θεός ἡμῶν, ὁ διδάσκαλος τῆς ἐκκλησίας, ὁ πρῶτος μαθητής, ὁ τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας ἔχων.* De Consummatione mundi, Achelis a. a. O. 292.

[4]) Ueber die schweren Bedenken wider die Echtheit des *Λόγος εἰς τὰ ἅγια θεόφανεια* s. Achelis, Hippolytstudien (1897), Texte und Untersuchungen N. F. I. 199 ff.

[5]) De consummatione mundi ist frühestens im 9. Jahrh. hergestellt. S. Achelis 79.

[6]) Er verrät sich in der ersteren Stelle im Ausdrucke *ἐστερεώθη ἡ πέτρα*, in der anderen durch die starke Betonung des *ὁ πρῶτος*.

[7]) *Οἷον Πέτρου καὶ Παύλου καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων.* Contra haer. lib. VII n. 400.

[8]) Ib. lib. VI n. 257.

gewalt und als Wächter der Kirche gelten«,[1]) — weist deutlich auf den Klemensbrief an Jakobus hin, bringt aber doch nur das allgemeine Gefühl bischöflicher Verantwortlichkeit und keinerlei Primatialansprüche zum Ausdruck, die ohnehin nicht in der Richtlinie des spiritualistisch-eschatologischen Kirchenbegriffes Hippolyts lagen.[2])

Viel reicheren Gebrauch macht besonders vom Herrenworte über Petrus den Felsengrund der große Origenes († um 251). Er zitiert es nicht bloß mehrmals gelegentlich,[3]) sondern kommt in seinem umfangreichen, nach 244 verfaßten Kommentar zu Matthäus eingehend hierauf zu sprechen, und zwar in einer Weise, die jede römisch-hierarchische Auslegung vollständig ausschließt. »Sobald auch wir, schreibt er hier, gleichwie Simon Petrus erwiderte: Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, also mit Petrus sprechen, indem nicht Fleisch und Blut dies uns offenbart, sondern ein vom himmlischen Vater in unserem Herzen erstrahlendes Licht, so werden auch wir wie Petrus und gleich ihm selig gepriesen . . . und auch uns gilt dann wohl das Wort des Logos: Du bist Petrus und was folgt.«[4]) »Wenn du aber etwa meinst, die gesamte Kirche werde von Gott nur auf jenen einen Petrus gebaut, was sagst du dann wohl vom Donnersohn Johannes oder von jedem der Apostel? Werden wir denn wirklich zu behaupten wagen, daß zwar allerdings der Hölle Pforten den Petrus nicht bezwingen, wohl aber die übrigen Apostel und die Vollkommenen überwältigen werden? Gilt denn nicht von allen und jedem ein-

---

[1]) *ὧν (ἀποστόλων) ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φροῦροι τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι.* Vgl. Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primates, S. 82; Harnack, DG. I⁴, 403 A. 2.

[2]) Ueber Hippolyts-Lehre von der Kirche vgl. Achelis, S. 53 ff.; er zählt als Repräsentanten der neutestamentlichen Gottesgemeinde, der »Kirche«, die ihm die *κλῆσις τῶν ἁγίων* ist, an erster Stelle die Apostel, an zweiter die Märtyrer und Jungfrauen und erst an dritter die Lehrer und Bischöfe auf, und auch diese »ohne den maßgebenden Gedanken einer Hierarchie« 57.

[3]) So In Exod. homil. Vc. 4, b. Migne PG. XII, 329 c.; Hom. in Ps. XXXVIII, Migne XII, 1399 d.; Hom. XIII in Ezech., Migne XIII, 761 c.; Hom. VII in Isaiam, Migne XIII, 247 a. 252 d.; in ep. ad Rom. lib. Vc. 10, Migne XIV, 1053 c.

[4]) In Matth. t. XII n. 10, Migne XIII, 996 f.: *Τάχα δὲ ὅπερ ἀποκριθεὶς Σίμων Πέτρος εἶπεν ἐν τῷ: Σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἐὰν ὡς ὁ Πέτρος λέγωμεν, οὐ σαρκὸς καὶ αἵματος ἀποκαλύψαντος, ἀλλὰ φωτὸς ἡμῶν τῇ καρδίᾳ ἐλλάμψαντος ἀπὸ τοῦ ἐν οὐρανοῖς πατρός, καὶ αὐτοὶ γινόμεθα ὅπερ καὶ ὁ Πέτρος, ὁμοίως αὐτῷ μακαριζόμενοι . . . καὶ ἡμῖν ἂν λέγοιτο ἀπὸ τοῦ Λόγου τὸ σὺ εἶ Πέτρος καὶ τὰ ἑξῆς.*

zelnen von ihnen das Wort: »Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen?« Und: »Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen.« Werden denn wohl nur dem Petrus vom Herrn die Schlüssel des Himmelreiches gegeben und wird sie sonst niemand von den Seligen empfangen?« Wenn sich aber das: »Ich werde Dir die Schlüssel des Himmelreiches geben« auch auf die anderen bezieht, warum nicht ebenso alles, was zuvor oder nachher nur an Petrus gerichtet scheint?«[1]) »Hier allerdings scheint das: »Was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein«, und was folgt, nur zu Petrus gesprochen zu sein; im Evangelium nach Johannes aber spricht der Erlöser, nachdem er den Jüngern mittels Anhauchens heiligen Geist mitgeteilt: »Empfanget den heiligen Geist usw.«[2]) »Da aber alle, die den Rang des Bischofsamtes in Anspruch nehmen, sich auf dies Wort berufen, als seien sie Petrus und hätten die Schlüssel des Himmelreiches vom Erlöser erhalten, und lehren, das was von ihnen gebunden, d. h. verdammt sei, das sei auch im Himmel gebunden, und das, was von ihnen Verzeihung erlangt, sei auch im Himmel gelöst: so ist zu sagen, daß sie recht haben, wenn sie auch die Leistung aufzuweisen vermögen, um derentwillen zu jenem Petrus gesprochen ward: Du bist Petrus, und wenn sie solche sind, daß von Christus die Kirche auch auf sie gebaut werden kann . . . Wenn er aber selbst in die Fesseln seiner Sünden verstrickt ist, bindet und löst er umsonst.«[3]) Deutlich sehen

---

[1]) Ib. n. 11 c. 999: *Εἰ δὲ ἐπὶ τὸν ἕνα ἐκεῖνον Πέτρον νομίζεις ὑπὸ τοῦ θεοῦ οἰκοδομεῖσθαι τὴν πᾶσαν ἐκκλησίαν μόνον, τί ἂν φήσαις περὶ Ἰωάννου τοῦ τῆς βροντῆς υἱοῦ ἢ ἑκάστου τῶν ἀποστόλων; Ἄλλως τε ἆρα τολμήσωμεν λέγειν, ὅτι Πέτρου μὲν ἰδίως πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσι, τῶν δὲ λοιπῶν ἀποστόλων καὶ τῶν τελείων κατισχύσουσιν; Οὐχὶ δὲ καὶ ἐπὶ πάντων καὶ ἐφ' ἑκάστῳ αὐτῶν τὸ προειρημένον, τὸ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς, γίνηται; Καὶ τὸ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν; Ἆρα δὲ τῷ Πέτρῳ μόνῳ δίδονται ὑπὸ τοῦ κυρίου αἱ κλεῖδες τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας, καὶ οὐδεὶς ἕτερος τῶν μακαρίων αὐτὰς λήψεται; Εἰ δέ κοινόν ἐστι καὶ πρὸς ἕτέρους τὸ δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, πῶς οὐχὶ καὶ πάντα τά τε προειρημένα καὶ τὰ ἐπιφερόμενα;*

[2]) Ib.: *Καὶ γὰρ ἐνταῦθα μὲν ὡς πρὸς Πέτρον εἰρῆσθαι δοκεῖ τὰ ὅσα ἂν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ τὰ ἑξῆς. Ἐν δὲ τῷ κατὰ Ἰωάννην δοὺς πνεῦμα ἅγιον ὁ Σωτὴρ τοῖς μαθηταῖς διὰ τοῦ ἐμφυσήματος, φησί: Λάβετε πνεῦμα ἅγιον καὶ τὰ ἑξῆς.*

[3]) Ib. n. 14 c. 1013: *Ἐπεὶ δὲ οἱ τὸν τόπον τῆς ἐπισκοπῆς ἐκδικοῦντες χρῶνται τῷ ῥητῷ, ὡς Πέτρος, καὶ τὰς κλεῖδας τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας ἀπὸ τοῦ Σωτῆρος εἰληφότες διδάσκουσί τε τὰ ὑπ' αὐτῶν δεδεμένα τουτέστι καταδεδικασμένα, καὶ ἐν οὐρανοῖς δεδέθαι, καὶ τὰ ὑπ' αὐτῶν*

wir also: Origenes läßt noch keinen Rangunterschied zwischen Petrus und den übrigen Aposteln gelten, Nicht einmal die dem Petrus nach Matth. 16. 17 ff. verliehenen Privilegien begründen ihm einen solchen, da sie nicht etwa nur dem Petrus, sondern allen Aposteln, ja allen frommen Gläubigen ebenso gut verliehen sind. Freilich beginnen die Bischöfe bereits, sich das Wort von der Schlüsselgewalt zu nutzen zu machen, was sie aber mit Recht nur als Geistträger können. Das gilt wie von allen Bischöfen insgemein, so natürlich auch vom römischen, der einen Vorrang vor seinen Kollegen auf Matth. 16, 17 ff. so wenig stützen kann, wie Petrus selbst.

So wenig wie Origenes kennt der hl. Cyprian von Karthago († 258) einen Rangunterschied unter den Aposteln. Auch er führt wiederholt das Wort von Petrus dem Felsenmann an[1]) und sagt in seinem berühmten Buch von der »Einheit der katholischen Kirche« unter Berufung auf Matth. 16, 18. 19: »Auf Einen baut er die Kirche, und obwohl er den Aposteln allen nach seiner Auferstehung gleiche Macht verleiht mit den Worten (Joh. 20, 21 ff.), so hat er doch, um die Einheit handgreiflich zu machen, durch seine Autorität es gefügt, daß der Ursprung dieser Einheit von Einem ausging.«[2]) Sonach möchte man zunächst meinen, Matth. 16, 18 f. sei doch schon nicht ohne Einfluß auf Cyprian geblieben, sofern er dem Petrus einen gewissen Vorrang einzuräumen scheine. Aber er gibt sofort zu verstehen, daß dieser Vorrang nicht etwa ein amtlicher oder jurisdiktioneller, die Gleicheit der Apostel unter einander aufhebender und den Petrus als Vorgesetzten seinen Kollegen überordnender, sondern lediglich ein zeit-

---

ἄφεσιν εἰληφόια καὶ ἐν οὐρανοῖς λελύθαι λεκτέον ὅτι ὑγιῶς λέγουσιν, εἰ ἔχουσιν ἔργον δι' ὃ εἰρηται ἐκείνῳ τῷ Πέτρῳ σὺ εἶ Πέτρος, και εἰ τηλικοῦτοί εἰσιν, ὡς ἐπ' αὐτοῖς ὑπὸ Χριστοῦ οἰκοδομεῖθαι τὴν ἐκκλησίαν . . . εἰ δὲ σειραῖς τῶν ἁμαρτημάτων αὐτοῦ ἔσφιχται, μάτην καὶ δεσμεῖ καὶ λύει. Origenes denkt hier wohl an Kallist, was Rolffs (TU XI, 132) allerdings bestreitet.

[1]) So Ep. 33, 1; 59, 7; 66, 8; 70, 3; 71, 3; 73,7; vgl. auch Harnack DG. I[4], 420 A 2.

[2]) De catholicae ecclesiae unitate c. 4: »Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat — Joh. 20, 21 sqq — tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit.« Vgl. die gründliche Untersuchung von Hugo Koch, Cyprian S. 9 f. Hier wird S. 3 ff. auch die Litteratur aufgeführt; dazu käme nur noch Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primates S. 87 ff.

licher war, der keinerlei Rangerhöhung für Petrus in sich schloß. Er fährt nämlich fort: »Gewiß waren das auch die übrigen Apostel, was Petrus gewesen ist, mit dem gleichen Anteil sowohl der Ehre als auch der Gewalt ausgestattet, aber der Anfang geht von der Einheit aus, damit die Kirche Christi als eine sich zeige«.[1]) Im Sinne Cyprians erhält also Petrus vor seinen Mitaposteln nach Matth. 16, 18 f. kein weiteres Privilegium, als daß er eine Zeit lang der eine und erste mit kirchlicher Gewalt ausgerüstete Apostel und insofern Ausgangspunkt und Sinnbild der kirchlichen Einheit ist.[2]) Aber dieselbe Gewalt, die Petrus nach Matth. 16, 18 f. zuerst erhielt, erhalten später nach Joh. 20, 21 die Apostel alle[3]); Matth. 16, 18 ist also lediglich der Anfang des apostolischen Berufungsaktes, der erst nach der Auferstehung in Joh. 20, 21 mit der Einsetzung auch der übrigen Apostel sein Ende erreicht. Was nun aber vom Apostolat gilt, das gilt vom Episkopat; er ist nur einer, und jeder Bischof hat an ihm nur im Zusammenhang mit dem Ganzen teil.[4]) Wie die Apostel, so sind die Bischöfe unter sich alle gleich, alle Nachfolger Petri, da die eine cathedra Petri eben auch die cathedra der Apostel und der Bischöfe ist.[5]) »Nicht einmal Petrus selbst hat sich etwas ungebührlich zugeschrieben oder anmaßend herausgenommen, zu behaupten, daß er den Primat habe und daß die Jüngeren und Späteren ihm gehorchen müßten.«[6]) Wie aber schon Petrus vor den übrigen Aposteln den Vorzug zeitlicher Priorität hat, so ist nun dieser Vorzug auf die römische Kirche übergegangen, sie ist die ecclesia principalis, sofern Petrus, ihr erster Bischof, (zeitlich) erster, princeps, aller Apostel ist; ein Machtvorrang vor anderen

---

[1]) »Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur.« Wenn hier nach »quod fuit Petrus» vielfach zu lesen ist bezw. war: »sed primatus Petro datur,« so beruhen letztere Worte auf späterer Interpolation; vgl. Hugo Koch, S. 158 ff.; Friedrich 105.

[2]) Vgl. hierüber Hugo Koch 11 ff.; Adam, Theol. Revue 1909, Nr. 6, Sp. 181; Friedrich 95.

[3]) Vgl. die schon angeführten Worte: »quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat.« Hugo Koch 30 f.

[4]) Ib. c. 5: »Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur». Vgl. dazu Hugo Koch S. 23 ff.; 30 f.; 38. 40; Friedrich 96.

[5]) Ep. 43, 5; »Deus unus est et Christus unus est et cathedra una, super Petrum Domini voce fundata«.

[6]) Ep. 71, 3: »Nam nec Petrus ... vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret, se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere«. Vgl. dazu Adam a. a. O.; Hugo Koch 45 ff.

Kirchen ist damit für sie so wenig verbunden, wie sich ein solcher für Petrus vor seinen Mitaposteln ergibt.[1])

Auf demselben Standpunkt steht Firmilian, Bischof von Cäsarea in Kappadozien, in seinem energischen Schreiben an Cyprian von Karthago. Auch ihm ist die Kirche auf einen Felsen gegründet,[2]) ja er schreibt sogar, an Petrus allein habe Christus die Worte von der Binde- und Lösegewalt gerichtet.[3]) Wie wenig er aber daraus irgendwelche Vorrechte des römischen Bischofs als des Nachfolgers Petri ableitet, das zeigt der Umstand, daß er sich sofort auf Joh. 20, 22 f. beruft, wornach ebenfalls nur die Apostel und damit zugleich die von ihnen gegründeten Kirchen sowie die Bischöfe, die durch wechselseitige Ordination auf sie gefolgt sind, nicht aber die Ketzer die Gewalt der Sündenvergebung in der Taufe erlangt haben. Mit Entrüstung äußert er sich über den römischen Bischof Stephan, der die Anerkennung der Giltigkeit der Ketzertaufe fordere und den afrikanischen Bischöfen mit einem Cyprian an der Spitze die Kirchengemeinschaft aufsage, weil sie die Ketzertaufe verwerfen. Firmilian stellt sich in dem heißen Streite trotz des römischen Erlasses vollständig auf die Seite der Afrikaner. Er spricht von der »Schroffheit«,[4]) »Keckheit und Unverschämtheit«[5]) des römischen Bischofs und seinem gottlosen Benehmen[6]); er vergleicht ihn sogar mit Judas,[7]) nennt ihn schlimmer denn alle Ketzer[8]) und spricht von der offenkundigen und augenscheinlichen Torheit Stephans,[9]) der sich mit dem

---

[1]) In diesem Sinne ist auch das bekannte Wort zu verstehen Ep. 59, 14: ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est. Daß »principalis« keineswegs immer soviel wie »den Vorrang besitzend«, sondern auch zeitlich zu fassen ist, im Sinne der ecclesia »antiquissima« eines Irenäus (adv. haer. III. 3. 2) und der ecclesia »superior« eines Pseudo-Cyprian (ad aleat. c. 1) lehrt Harnack, Patristische Miszellen (TU., NFV, 3 S. 112 ff.), indem er auf Tertullian de praescript. 31 verweist: »sed ab excessu revertar ad principalitatem veritatis et posteritatem mendacitatis«. Näheres über die Stelle Ep. 59, 14, s. bei Hugo Koch 92—100. Auch die vielzitierte Stelle von der »ecclesia matrix et radix« beweist nichts für den römischen Primat; denn Cyprian versteht hierunter nicht die römische, sondern die katholische Gesamtkirche, s. Hugo Koch 74 ff.; Friedrich 102 ff.

[2]) Epist. 75 c. 16: »una ecclesia quae semel a Christo supra petram solidata est«.

[3]) ib: »soli Petro Christus dixerit«.

[4]) c. 2: inhumanitas.

[5]) c. 3: audacia et insolentia.

[6]) ib. res ab eo improbe gestae.

[7]) c. 2.

[8]) c. 23: Quinimo tu haereticis omnibus pejor es.

[9]) c. 17: aperta et manifesta Stephani stultitia.

Range seines bischöflichen Stuhles brüste und auf Petri Nachfolger steife, auf den die Fundamente der Kirche gelegt sind.[1]) In Wirklichkeit entehre er aber die seligen Apostel Petrus und Paulus,[2]) auf deren Tradition er sich stütze, da doch eine Ueberlieferung, die die Ketzertaufe anerkennt, nur menschlich, nicht wahrhaft apostolisch sein könne, wie man denn in Rom die ursprüngliche Ueberlieferung auch in anderen Dingen, z. B. hinsichtlich des Osterfestes, trotz der Berufung auf die Autorität der Apostel nicht treu bewahrt und sich in manchem von den Bräuchen der Kirche von Jerusalem entfernt habe.[3]) Stephan entblöde sich nicht, zu behaupten, Leute, die selbst in allen Sünden steckten, könnten Nachlaß von den Sünden gewähren; er meine, anderen die Kirchengemeinschaft aufkünden zu können, schließe sich aber in Wirklichkeit nur selbst aus. Denn der sei wahrhaft Schismatiker, der von der kirchlichen Einheit abtrünnig werde; indem er alle anderen ausschließen zu können wähnte, habe er sich lediglich selbst von ihnen getrennt.[4])

So berufen sich denn beide Teile auf die Herrenworte Matth. 16, 18 ff. vom Felsenmann und von der Schlüsselgewalt: Firmilian und Cyprian, indem sie sich den immer herrischer auftretenden römischen Primatialansprüchen mit unbeugsamer Festigkeit entgegenstemmen, — Kallist und Stephan, indem sie sich als Bischöfe der Bischöfe ausgeben, den Primat über die Gesamtkirche heischen und auf den Stuhl Petri pochen.[5]) Allein so entschieden namentlich Cyprian die Gleichheit aller Apostel und Bischöfe lehrt, so energisch er einen römischen Amtsprimat ablehnt, so ist doch nicht zu verkennen, daß der Primatsgedanke schon in ihm über Tertullian und Origenes hinaus einen bedeutenden Schritt vorwärts gemacht hat. Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß die Auslegung, die er den Herrenworten Matth. 16, 17 ff. gibt, etwas Gekünsteltes und Gezwungenes hat; wenn diese Worte nun einmal, wie er selbst so häufig betont, vom Erlöser an Petrus gerichtet sind, so kann Stephan mit größerem Recht die Hand auf sie legen als Cyprian.

[1]) ib.: de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt.

[2]) c. 6: infamans Petrum et Paulum beatos apostolos.

[3]) c. 6: Eos autem qui Romae sunt, non ea in omnibus observare quae sint ab origine tradita et frustra apostolorum auctoritatem praetendere .... nec observari illic omnia aequaliter quae Hierosolymis observantur.

[4]) c. 22: dum enim putas omnes a te abstineri posse, solum te ab omnibus abstinuisti. Vgl. zu Firmilians Schreiben Hugo Koch 69 ff.; Friedrich 117 ff.

[5]) Vgl. Harnack DG. I⁴, 421 A. Namentlich beanspruchte Stephan, »se successionem Petri tenere«, »per successionem cathedram Petri habere«.

Ueberdies steht Cyprian selbst schon auf ps.-klementinischem Boden; und die Klementinen ziehen ihn, nachdem er ihnen einmal den Finger gereicht, mit der unwiderstehlichen Kraft logischer Konsequenz immer weiter nach sich. Unbedenklich macht sich Cyprian die Hauptgedanken des Klemensbriefes zu eigen; unbedenklich feiert er den Petrus als den ersten unter allen Aposteln; unbedenklich anerkennt er die Vererbung der petrinischen Privilegien auf dem Wege der Nachfolge.[1]) Die Prämissen, die er da einräumt, verstricken ihn immer enger in ihre Maschen. Gewiß meint er, indem er Petrus den ersten Apostel nennt, nur den an sich gleichgültigen Vorrang, dass Petrus, vor allen Jüngern berufen, eine Zeitlang der erste und einzige Apostel, der erste und einzige Träger der Kirchengewalt ist. Aber er mißt ihm nun doch einmal einen Vorrang bei, gesteht zu, daß er der erste ist; aus dem zeitlichen Vorrang kann, muß, wird bald genug der amtliche, aus dem zeitlichen Primat der Primat schlechthin werden. Und dies umsomehr, als Cyprian ja selbst nicht müde wird, das Wort vom Felsengrund ohne zeitliche Einschränkung auf Petrus zu beziehen, ja sogar Jesu Worte Joh. 21, 15 ff. »Weide meine Schafe« von der hierarchischen Gewalt Petri zu verstehen.[2])

So sehen wir denn bewegten Sinnes dem ungleichen Kampfe zu, der sich in Cyprian und Stephan zwischen Episkopat und Primat entspinnt und, obschon er erst nach anderthalb Jahrtausenden mit dem vollen Siege Roms über einen mehr und mehr knechtischen und sich selbst wegwerfenden Episkopat enden wird, bei seinem ersten Anfang im Grunde doch schon entschieden ist. Die Stelle Matth. 16, 17 ff. leistet Rom unschätzbare Dienste, ja sie verschafft ihm den Sieg. Und doch hat nicht sie das Papsttum geschaffen, sondern das Papsttum sie.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung. Wir haben uns die Frage gestellt: »Hat Jesus das Papsttum gestiftet?« Aus tiefster Ueberzeugung können wir, müssen

---

[1]) Epist. 55, 8; 59, 14; 71, 3; 75, 17.

Die Vorstellung, daß Petrus der zuerst berufene Apostel sei, muß an Cyprian umsomehr von außen herangetreten sein, als sie dem evangelischen Berichte nicht entspricht; denn nach Marc. 1, 16 ff., Matth. 4, 18 ff., Luc. 5, 1 ff. werden Simon und Andreas zugleich, nach Joh. 1, 35 ff., Andreas und ein ungenannter Jünger vor Simon berufen. Wohl aber ist Petrus nach Epist. Klement. ad Jacobum c. 1 ἡ ἀπαρχὴ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ὁ τῶν ἀποστόλων πρῶτος. Und ebenso ist Klemens, der von Petrus ordiniert und mit der Schlüsselgewalt wie mit der Cathedra betraut wird, ἡ κρείττων ἀπαρχή Petri.

[2]) De habitu virginum c. 10: »Petrus etiam, cui oves suas Dominus pascendas tuendasque commendat, super quem posuit et fundavit ecclesiam«.

wir nun darauf antworten: Nein, er hat es nicht gestiftet, er hat gar nicht daran gedacht, es zu stiften. Mit dem nahen Ende und mit der bevorstehenden Weltkatastrophe rechnete er, nicht mit ungezählten fernen Jahrhunderten. Er hat die Worte Matth. 16, 17 ff. niemals gesprochen. Sie werden von den ältesten Quellen unserer Kunde über Jesus nicht überliefert, und auch in der ältesten Kirchengeschichte tönt uns ihr Echo nicht entgegen. Den zwei ersten Jahrhunderten sind sie noch fremd und erst allmählich schleichen sie sich in den evangelischen Text ein. Sie bilden den Anfang jener ungeheuerlichen Fälschungen, mit welchen die nach und nach geradezu wahnwitzigen Ansprüche der mittelalterlichen Päpste auf die Weltherrschaft sanktioniert werden sollten. Wir können nur dem Ergebnisse beipflichten, zu dem auch Hugo Koch gelangt ist: »Das Dogma, daß Jesus Christus Matth. 16, 18 f. das Papsttum eingesetzt, und daß es darum von Anfang an einen Rechtsprimat und Universalepiskopat in der Kirche gegeben habe, der von Petrus auf den Bischof von Rom übergegangen sei, — dieses Dogma steht mit der Geschichte in unversöhnlichem Widerspruch.«[1])

[1]) Cyprian 146.

Alphabetisches Namensverzeichnis.

Aberle 12.
Achelis H. 80. 81.
Adam K. 79. 84.
Agatho 49.
Ambrosius hl. 75.
Anicet 56.
Atzberger L. 48. 49. 52. 54.
Aucher 75.
Augustin hl. 51.

Baldensperger 75.
Bardenhewer O. 12. 57. 58. 70.
Barnabas 56.
Barnes A. St. 26.
Batiffol P. 24 ff. 34. 45. 58. 59. 63. 65. 79
Baur F. Chr. 7.
Beeson 76.
Belser J. 12.
Beyschlag W. 75.
Bisping 12. 13. 45. 46.
Bleek 44.
Bolliger A. 10. 43.
Bousset W. 20.
Brière Yves de la 26. 35. 65. 66.

Caius 56.
Caspari 63.
Chapman 59. 62.
Cyprian hl. 52. 57 f. 83 ff. 86 ff.

Dalman 42. 43.
Deissmann 34.
Denzinger H. 44. 48. 50.
Dionysius von Alex. 58.
„ von Korinth 58. 59. 68. 78.
Dobschütz v. 28. 53.
Döllinger J. J. V. 1 ff. 12 46 f. 49. 68. 69.
Duchesne 52. 56. 57. 61. 69.

Ehrhard A. 57. 59. 63.
Engelhardt 65.
Ephräm hl. 75.
Esser G. 70.
Eusebius v. Cäsar. 44 f. 55. 58. 60. 67. 68. 76. 78.

Faye 53.
Feine P. 19. 36. 39. 40. 42.
Firmilian 85. 86.
Friedrich J. V. 1 ff. 44. 46. 50. 55. 64. 70. 72. 81. 83 ff. 86.
Fritzsche 44.
Funk F. X. 59. 60. 62. 69.

Gelasius 49. 51.
Gressmann 45. 46.
Grill J. 72. 73. 75.
Guignebert Ch. 22. 72. 73.

Hadrian I. 49.
Hammond J. 26. 44. 46.
Harnack A. 18. 29. 38. 39. 50. 51. 58. 59. 62. 64. 66. 67. 68. 69. 70. 73. 74. 75. 76. 81. 83. 85. 86.
Hausrath A. 14.
Hawkins 36.
Hegesippus 54 f. 73.
Heikel 76.
Heinrich 47.
Heitmüller 51.
Hermas 61. 69.
Hilgenfeld A. 8.
Hippolyt 56. 68. 69. 79 ff.
Hoennicke G. 35. 53. 74.
Hoffmann R. A. 20.
Holsten K. 8.
Holtzmann H. J. 13 f. 36. 44. 77.
Holtzmann Oskar 10. 74.
Houtin A. 78.
Hug L. 11. 13.

Ignatius v. Antiochia 59 ff. 68.
Irenäus v. Lyon 62 ff. 67. 68. 73.
Jülicher A. 15. 28. 36. 37. 77.
Julius Africanus 68.
Justin hl. 65 f. 73.

Kallistus I 68. 69 ff. 86.
Kaulen J. 12.
Keim Th. 8.
Klemens v. Alex. 55. 66 f. 73.

Klemens v. Rom 57 ff. 62. 68. 70 ff.
Knabenbauer J. 12.
Kneller C. A. 67. 76. 77.
Knopf R. 57.
Koch Hugo 52. 58. 63. 83 ff. 86. 88.
Kreyenbühl 51. 72.
Kuhn 12.

Langen J. 1. 12. 49. 62. 67.
Leo I 49.
Lightfoot 54. 64.
Lipsius 61.
Loisy A. 22. 48. 49. 50. 66. 73.
Marcia 69.
Marcion 73.
Meinertz 35.
Merx A. 16. 41. 43. 44. 48. 72. 74. 78.
Michiels A. 24. 35. 66. 76.
Monnier H. 22. 72.
Mösinger 75.
Müller D. H. 17.
Murri R. 23.

Neander A. 7.
Nirschl 60.

Origenes 67. 72. 73. 78. 81 ff. 86.

Papias 8.
Peabody F. G. 29.
Pelagius II 49.
Pfleiderer O. 14.
Pöhlmann R. v. 34.
Polykrates v. Ephesus 67.
Porphyrius 51. 75.
Pott A. 77.
Preuschen E. 15. 60. 70.

Reimarus 5.
Reithmayr 12.
Renan 3. 5.
Renftle V.
Resch A. 24. 42. 65. 74. 75. 76.
Reusch 1.
Réville J. 22. 24. 72.
Rolffs 70. 83.
Rönsch 70.

Sabatier Aug. 22. 38. 72.
Schanz P. 12. 45. 47.
Scheeben 48. 49. 52. 54.
Schegg P. 12. 45. 46. 47.
Schleiermacher 6. 9.
Schmiedel P. W. 15. 37. 39. 40. 42. 49. 53. 54. 56. 61. 77.
Schmidt C. 51. 75.
Schmidt P. W. 75.
Schneemann 47. 49.
Schrader 47. 49.
Schulte 1.
Schweitzer A. 21. 23. 29.
Sepp J. N. 11.
Soden H. v. 20. 38.
Soltau W. 15.
Soter 68.
Spicker G. 2 f.
Spitta F. 19.
Stanton 40.
Stephan I 86. 87.
Strauss D. H. 3. 5. 40.
Swete 46.

Tatian 75.
Tertullian 51. 70. 78. 79. 85. 86.
Tixeront 26.
Tschirn 72.
Turmel 49. 51. 79.
Tyrrell G. 23.

Vacandard E. 26. 32. 35. 43.
Viktor I 67. 69.

Weiss B. 9. 38. 40. 42.
Weiss J. 20 f. 39. 51. 54. 77.
Weisse Chr. 6. 44. 66.
Weizsäcker 28. 40. 43. 52. 53. 54. 55.
Wellhausen J. 16 ff. 36. 37. 38.
Wendland P. 34.
Wendling E. 20.
Wendt H. 19. 75.
Wernle P. 15. 28. 36. 37.
Wilke Chr. G. 7.
Wrede W. 16. 43. 57.

Zahn Th. 8. 43. 75.
Zephyrin 68. 69. 72.

262.13
Sch59h

Schnitzer, J.

Hat Jesus das papsttum gestiftet ?

262.13
Sch59h

S0-FKC-311